JACOBI UND FRIES.

EIN BEITRAG ZUR LEHRE VON DER ZWEIFACHEN ERKENNTNIS.

HEINRICH KAMPMANN.

JACOBI UND FRIES

EIN BEITRAG ZUR LEHRE VON DER ZWEIFACHEN ERKENNTNIS

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE BEI DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN UND NATURWISSENSCHAFTLICHEN FAKULTÄT DER WESTFÄLISCHEN WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU MÜNSTER I. W.

VORGELEGT VON

HEINRICH KAMPMANN.

MÜNSTER IN WESTFALEN 1913.
DRUCK DER WESTFÄLISCHEN VEREINSDRUCKEREI.

Dekan: Herr Professor Dr. Gerhard Schmidt.
Referent: Herr Prof. Dr. Erich Becher.

Meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis.

I. Die Erkenntnislehre Jacobis 7
Einleitung. Der kritische Unterbau 7
a) Die Verstandeserkenntnis 9
1. Das Gebiet des Verstandes 9
2. Die Tätigkeit des Verstandes 11
b) Der erkenntnistheoretische Glaube 14
1. Der sensuelle Glaube 14
2. Der Vernunftglaube 17
II. Die Erkenntnislehre Fries' und ihr Verhältnis zur Lehre Jacobis 24
Einleitung. Allgemeines. Fries und Kant. Übereinstimmung ihrer Lehren. Unterschied derselben: 1. Auffindung des a priori. 2. Deduktion des a priori 24
a) Die Lehre von der Reflexion (der mittelbaren Erkenntnis) und ihr Verhältnis zur entsprechenden Lehre Jacobis 33
b) Die unmittelbare Erkenntnis 40
1. Die unmittelbare Erkenntnis durch Sinnesanschauung. Vergleich mit dem sensuellen Glauben Jacobis 40
2. Die unmittelbare Erkenntnis durch Vernunft. Vergleich derselben mit Jacobis Vernunftglauben 45
Schluß 59

I. Die Erkenntnislehre Jacobis.

Einleitung. Der kritische Unterbau.

Die Preisaufgabe der Berliner Akademie vom Jahre 1763 „Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften“ gibt den entscheidenden Anstoß in der Entwicklung der philosophischen Anschauungen Jacobis. Die preisgekrönte Abhandlung Mendelssohns, der den ontologischen Gottesbeweis von neuem zu erbringen suchte, führte ihn auf Descartes, wo er die Urform jenes Beweises zu finden hoffte, dieser auf Spinoza, dessen „Ethik“ er in den Werken Wolffs gedruckt fand. Von nun an tritt für Jacobi alles an Wichtigkeit hinter Spinoza zurück; dieser ist und bleibt ihm der strengste und tiefste Vertreter der dogmatischen Metaphysik und ihrer Methode, der logischen Demonstration. Alle anderen bedeutenden Vertreter des Dogmatismus werden auf ihn zurückgeführt: Descartes ist der noch nicht vollendete, Leibniz-Wolff der nicht konsequente Spinoza.[1])

Die besondere Eigenart des spinozistischen Systems erblickte Jacobi in der strengen Durchführung des Satzes: a nihilo nihil fit.[2])

Je mehr sich Jacobi in die Lehre Spinozas vertiefte, um so mehr erwarb er sich die Überzeugung, daß diese Lehre zugleich unwiderleglich und unannehmbar sei. Unannehmbar ist sie, weil ihre Resultate Atheismus und Fatalismus (Determinismus) sind. Diese Resultate aber sind falsch aus Gründen, die jeder Philosophie vorhergehen. Also — das ist der berühmt gewordene „salto mortale“ Jacobis — darf die Philosophie nicht wissenschaftlich sein im hergebrachten Sinne des Wortes. Das Resultat gerade des gelungensten Versuches — eben desjenigen Spinozas —, durch Demonstration zur Erkenntnis Gottes, der

---

[1]) Vgl. S. W. IVa 65 f.; IVa 221 (These III); IVb 98.
[2]) S. W. IVa, 56, 125.

Freiheit, überhaupt der übersinnlichen Gegenstände zu gelangen, zeigt, daß der eingeschlagene Weg falsch war. Die Resultate der (mittelbaren) Verstandeserkenntnis widersprechen den Grundforderungen des persönlichen Daseins. Also müssen wir ihnen gegenüber eine unmittelbare Gewißheit des Menschen bezüglich jener Gegenstände annehmen.

Wenn Jacobi nicht müde wird, die Evidenz im System Spinozas hervorzuheben und ihn als unüberwindlich hinzustellen in der logisch-demonstrativen Methode, so ist er selbst von seinen Worten durchaus überzeugt; zugleich aber schließt er durch sein Lob versteckte Angriffe ein gegen die, die auf Grund derselben Methode zu anderen Resultaten gekommen sind, gegen die Deisten, Wolff und die Berliner Aufklärer. Diese konnten durch ihr Denken ebensowenig einwandfrei zu einem Unendlichen und einer Erklärung des Endlichen aus ihm gelangen wie Spinoza.

In der Voraussetzung, sagt Jacobi, daß dem Werden ein Ungewordenes, dem Veränderlichen ein Unveränderliches, dem Zeitlichen ein Ewiges, dem Bedingten ein Unbedingtes zu Grunde liege, sind sich alle Philosophen einig. Sie trennen sich aber bei der Frage, ob dieses Unbedingte (Absolute) Grund oder Ursache sei. Daß es Grund sei, behauptet der Naturalismus (Spinoza), daß es Ursache sei, der Theismus.[3]) Der Naturalismus vermag das Dasein wirklich existierender Einzeldinge nicht zu erklären. Denn man kann keine unendliche Reihe successiver wirklicher Dinge denken, ohne auf den unsinnigen Begriff einer ewigen Zeitlichkeit zu kommen.[4]) Soll jene Reihe aber einen Anfang nehmen und der Wille einer Intelligenz die Ursache desselben sein, wie der Theismus will, so ist das nicht minder un-

---

[3]) S. W. III 403 f.

[4]) S. W. IVb 139, 147. Wenn wir das Successive erklären wollen, müssen wir die Begriffe der Ursache und Wirkung anwenden (III 452). Dann aber besteht der oben erhobene Einwurf zu Recht. Der Ausweg, den Spinoza dadurch zu schaffen sucht, daß er sagt, vor der Vernunft verschwinde notwendig alles Zeitliche (vgl. Iac. S. W. IVa 58, IVb 137 ff. Anm.), würde nur dann Geltung haben, wenn es sich um das logische Verhältnis von Grund und Folge handelte. Eben die Verwechslung der Begriffe des Grundes und der Ursache rügt Jacobi bei Spinoza (IVb 144 f., II 192—201).

verständlich. Denn einerseits ist die Entstehung des Begriffes eines keinem seiner Teile nach vorher dagewesenen Dinges im göttlichen Geiste nicht leichter zu begreifen, als die Entstehung jenes Dinges unabhängig von allen Begriffen; andererseits ist auch eine Veränderung in einer ewigen, in sich und durch sich allein bestehenden Intelligenz, eine Willensbestimmung derselben, womit sie eine Zeit anfängt, nicht weniger unbegreiflich als eine von selbst entstandene Bewegung in der Materie.[5] Die menschliche Vernunft begreift also weder das eine noch das andere; das Werden des Werdens oder das Entstehen einer Zeitlichkeit bleibt für sie ein ebenso großes Geheimnis wie das Sein des Werdens oder der Zeitlichkeit. Gleichwohl braucht sie nicht in Verzweiflung zu geraten; es drängt sich ihr nämlich die Erkenntnis auf, daß beide Versuche, die Endlichkeit zu erklären, notwendig fehlschlagen müssen, da es überhaupt außer dem Bereiche des Vermögens der menschlichen Vernunft liegt, die Bedingung für die Möglichkeit des Daseins einer successiven Welt zu erklären.[6] Damit sind wir zu dem schwerwiegendsten positiven Einwande Jacobis gegen jede dogmatische (systematische) Philosophie gelangt, der auch zugleich die stärkste Stütze seiner eigenen Glaubenslehre bildet, zu dem Einwande, der sich aus seiner Darstellung des Verstandesvermögens ergibt.

a) Die Verstandeserkenntnis.

1. Das Gebiet des Verstandes.

Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe.[7] Wir begreifen eine Sache, wenn wir ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen ableiten, d. h. konstruieren können. Was wir so herleiten können, stellt einen „Mechanismus“ dar. So begreifen wir einen Zirkel, wenn wir den Mechanismus seiner Entstehung, so die syllogistischen Formeln, wenn wir die Gesetze, denen der menschliche Verstand im Urteilen und Schließen unterworfen ist, einsehen. Das wichtigste aller Gesetze, den Satz des zureichenden Grundes, begreifen wir, wenn uns die Konstruk-

---

[5] S. W. IVb 147 f. [6] Ebd. 148. [7] S. W. II 58 u. a. O.

tion eines Begriffes überhaupt einleuchtet. Denn „die Konstruktion eines Begriffes überhaupt ist das apriori aller Konstruktionen; und die Einsicht in seine Konstruktion gibt uns zugleich auf das gewisseste zu erkennen, daß wir unmöglich begreifen können, was wir zu konstruieren nicht im Stande sind.“ [8])

Unter einem Mechanismus ist eine notwendige Verkettung zu verstehen. „In dieser weitläufigen Bedeutung fasset also der Begriff des Mechanischen alles unter sich, was nach dem Gesetze der Kausalität in der Zeit notwendig erfolgt; folglich auch die chemischen, organischen und psychologischen Wirkungsarten: alles mit einem Worte, was nach dem Laufe der Natur allein zum Vorschein kommt.“ [9]) Hier faßt also Jacobi alle vom Kausalprinzipe beherrschten Wissensgebiete unter dem Begriff des Mechanischen zusammen. Andererseits macht er doch einen Unterschied in den Wissenschaften. Nämlich „eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung und den Formen des Denkens.“ [10]) Mithin sind reine Wissenschaften nur die Geometrie. Arithmetik, reine Mechanik und Logik.[11])

Von Qualitäten dagegen als solchen (und das gilt erst recht von den Substanzen) haben wir keinen Begriff, ebenso wenig wie von unserem eigenen Dasein, sondern nur Anschauungen und Gefühle. Wenn der Mensch sich gleichwohl eine Verstandeserkenntnis davon erworben hat, so konnte er das nur, indem er die Substanzen und Qualitäten auf Figur, Zahl, Lage und Bewegung zurückführte und darin auflöste, also sie objektiv vernichtete.[12])

Das führt an und für sich nicht zu einer unrichtigen Auffassung dieser Gegenstände, vorausgesetzt, daß wir uns immer bewußt sind, daß wir das Zeichen für die Sache gesetzt haben. Mit Hilfe der Zeichen können wir die ursächlichen Ver-

---

[8]) S. W. IVb 149 Anm. [9]) Ebd. II 316 Anm.

[10]) Ebd. IVb 149 Anm.

[11]) Übrigens auch diese Wissenschaften machen Voraussetzungen, ehe sie zu ihren Demostrationen schreiten können. So hat die Geometrie Linie, Punkt und Fläche vom Körper abstrahiert, dessen Vorstellung sie also voraussetzt. (Vgl. S. W. IVa 231 Anm.).

[12]) S. W. IVb 149 Anm

knüpfungen jener Gegenstände, die innerhalb des Gebietes des bloß Natürlichen nur nach mathematischen Gesetzen erfolgen, wohl begreifen, ohne freilich das Vermittelnde selbst, den eigentlichen medius terminus, einzusehen, weil uns die Einsicht in das Wesen der Substanzen, ihrer Eigenschaften und Kräfte fehlt.[13])

Aus allem geht aber hervor, daß der Verstand nur innerhalb des Gebietes der bedingten Wesen tätig sein kann, d. h. innerhalb des Natürlichen. Denn „eine mögliche Vorstellung für uns ist allein diejenige, welche nach den Gesetzen unseres Verstandes hervorgebracht werden kann. Die Gesetze des Verstandes beziehen sich subjektiv und objektiv auf die Gesetze der Natur, so daß wir keine Begriffe als[14]) Begriffe des bloß Natürlichen zu bilden im Stande sind, und was durch die Natur nicht wirklich werden kann, auch in der Vorstellung nicht möglich, das ist, denkbar machen können.“[15]) „Die gesamte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist; mannigfaltiges Dasein, Veränderungen, Formenspiel; nie einen wirklichen Anfang, nie ein reelles Prinzip irgend eines objektiven Daseins.“[16]) Daraus erhellt, wie unsinnig der Versuch ist, das Endliche aus dem Unendlichen erklären zu wollen; denn der Begriff der Möglichkeit des Daseins der Natur wäre der Begriff eines absoluten Anfangs oder Ursprungs der Natur. Um diesen Begriff gewinnen zu können, müßten wir Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Notwendigen eine Möglichkeit erfinden, den Mechanismus dessen an den Tag bringen, das selbst das Prinzip jedes Mechanismus ist.[17])

2. Die Tätigkeit des Verstandes.

Aristoteles trennte zuerst die Formen der durch Abstraktion bedingten Reflexion von dem materiellen Wahrnehmungsvermögen, um mit dem also gewonnenen reinen Reflexionsvermögen Versuche zu machen. Sogleich begann sich der Irrtum zu zeigen, nur in der Deutlichkeit der Verstandeserkenntnis das

---

[13]) S. W. II 154 f. [14]) als Begriffe = außer Begriffen.
[15]) S. W. IVb 159. [16]) IVb 151. [17]) S. W. IVb 148 f.; 153 f

Gesetz der Wahrheit zu suchen. „Nichts sollte fortan mehr für wahr gelten, als was sich beweisen, zweimal weisen ließe: wechselsweise in der Anschauung und im Begriffe, in der Sache und in ihrem Bilde oder Worte; und in diesem nur, dem Worte, sollte wahrhaft die Sache liegen und zu erkennen sein." Dieser Irrtum hat seit seinem Beginn bei Aristoteles in den philosophischen Schulen die mannigfachste Gestalt angenommen.[18]) Erst Kant hat ihn von Grund aus zerstört. Es ist das unsterbliche Verdienst dieses Denkers, den Verstand in seine Schranken gewiesen zu haben. Er bewies unwiderleglich, daß der Verstand durch die sinnliche Anschauung (die empirische und die reine) bedingt ist und sich mit seinem Denken auf dieselbe durchaus nur als Mittel bezieht. Kant enthüllte von Grund aus den Selbstbetrug des Verstandes, der darin besteht, daß er vermöge der über den Sinnesanschauungen ihm aufsteigenden Begriffe und Begriffe von Begriffen, also bloß logischer Phantasmen, die Sinneswelt und sich selber wahrhaft überfliegen und mit seinem Fluge eine von der Anschauung unabhängige höhere Wissenschaft, eine Wissenschaft des Übersinnlichen erreichen zu können glaubt.[19])

Der Verstand ist seinem Wesen nach ein Einfaches, Unveränderliches. Seine Beziehung auf das mannigfaltige, veränderliche Wesen der Sinnlichkeit ist daher eine vertilgende, das Mannigfaltige aufhebende. Sein fortwährendes Bestreben ist, seiner Mühe durch Vernichtung des Sinnlichen enthoben zu werden. Daher jenes unaufhörliche Gleichsetzen, welches wir verknüpfen nennen, und das nur ein fortgesetztes Vereinfachen des Vielfachen ist. Daß der Verstand mit seiner Tätigkeit gleichwohl niemals zu Ende kommt, daran sind die Sinne schuld, die ihm stets neues Material zuführen. Die Begriffsbildung ist seine instinktmäßige Erfindung zur Gegenwehr gegen die Anfälle der Sinnlichkeit. Durch die Begriffe nämlich treibt er von dem auf ihn eindringenden Vielen und Mannigfaltigen soviel aus, als Begriffe nur zu fassen vermögen. Indem er immer weitere Kreise des Begriffes zieht, die für das Mannigfaltige der Sinnlichkeit

---

[18]) S. W. II 11—14; 14 Anm.
[19]) S. W. II 31—33.

zu immer engeren des D a s e i n s werden, will er zuletzt in einem allerweitesten Begriff vor sich untergehen.[20])

Das Geschäft der Vernunft (d. i. des Verstandes) überhaupt ist also „progressive Verknüpfung; und ihr spekulatives Geschäft Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Notwendigkeit, das ist, des I d e n t i s c h e n; denn von einer andern Notwendigkeit als dieser, welche die Vernunft selbst mit Hülfe des bei ihren Progressionen unentbehrlichen Absonderns und Wiedervereinigens durch abwechselndes Halten und Lassen erschafft und in identischen Sätzen darstellt, hat sie keinen Begriff. Die wesentliche Unbestimmtheit menschlicher Sprache und Bezeichnung und das Wandelbare sinnlicher Gestalten läßt aber fast durchgängig diese Sätze ein äußerliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr als das bloße: Quidquid est, illud est, mehr als ein bloßes Faktum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt und mit anderen Begriffen verknüpft wurde.“ [21])

„Identität ist Zerstörung des Besonderen, Aufhebung des Verschiedenen; und nachdem alle Einzelheiten der Gegenstände hinweggeschafft sind, bleibt ihnen bloß die Allgemeinheit, welche sich selbst gleich ist. Jedes Urteil ist Ausdruck einer solchen gefundenen Identität.“ [22]) „Was sonst noch in einem Urteil angetroffen werden mag, gehört zum Materialen desselben und hat daher nicht im Verstande seinen Ursprung.“ [23])

Durch den Verstand wird uns also nichts Wirkliches gegeben. „Das I s t des überall nur reflektierenden Verstandes ist überall auch nur ein r e l a t i v e s Ist, und sagt mehr nicht aus als das bloße einem andern gleich sein im Begriffe; nicht das s u b s t a n t i e l l e I s t oder S e i n.“ [24])

Die Darstellung unserer Bewußtseinstätigkeit kann natürlich nur durch letztere selbst geschehen. Indem wir aber unsere Verstandestätigkeit uns zu Bewußtsein bringen, muß uns eine ganz und gar durch die Beschaffenheit und Tätigkeit des Verstandes selbst begründete Ideenwelt aufgehen. Innerhalb dieser ist der Verstand unbeschränkter Herr. Insofern als er sie

---

[20]) S. W. III 226—29. [21]) S. W. IVb 150 f. [22]) III 162.
[23]) a. a. O. [24]) S. W. II 105.

selbst erschaffen hat, versteht er sie vollkommen.[25]) Das Ich wird dabei selbst zum Ganzen, das alles Viele und Mannigfaltige als Teile in sich begreift. Nur ein also gewonnenes System kann auf den Namen „Wissenschaft“ Anspruch erheben. Denn die reine d. i. durchaus immanente Wissenschaft, besteht in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes; sie ist nur auf Fichte'sche Weise möglich.[26]) Aber der philosophische Verstand reicht auch nicht über sein eigenes Hervorbringen hinaus. Daher darf jene Wissenschaft nicht ihre selbstgeschaffene Bilder-, Ideen- und Wortwelt für die wirkliche Welt halten. Sie hat sich das Universum nur angeeignet, indem sie es in ein ihrem Organe angepaßtes verwandelt hat.[27])

Sollen wir also überhaupt nicht zu einer Erkenntnis des Wirklichen gelangen, weil sie uns der Verstand nicht geben kann? Doch, denn der Glaube gibt uns Erkenntnis. Es gibt keine Gewißheit außer der Gewißheit im Glauben. Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche, welche sich den Sinnen, als die geistige, welche sich der Vernunft offenbart, wird dem Menschen allein durch das Gefühl sicher; es gibt keine Bewährung außer und über dieser.

b) Der erkenntnistheoretische Glaube.

1. Der sensuelle Glaube.

Durch die Sinne gelangen wir zur Wahrnehmung der körperlichen Wirklichkeit. Die unmittelbare Gewißheit der äußeren Gegenstände, die Überzeugung, daß sie „nicht bloße Erscheinungen in uns, nicht bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, und, folglich, als Vorstellungen von etwas außer uns, gar nichts sind; sondern daß sie, als Vorstellungen in uns, sich auf wirklich äußerliche, an sich vorhandene Wesen beziehen“, kann man nur mit dem Worte Glaube bezeichnen.[28])

Denn wir haben ja für das Dasein an sich der Gegenstände außer uns gar keinen Beweis als das Dasein dieser Dinge selbst und können es schlechterdings nicht begreifen, daß wir ein

---

[25]) IVb 132.
[26]) IVa, XXIX; III 19 ff.
[27]) S. W. IVb 132.
[28]) S. W. II 143.

solches Dasein gewahr werden können. Gleichwohl behaupten wir mit der festesten Zuversicht, daß Dinge außer uns wirklich vorhanden sind, daß unsere Vorstellungen sich nach diesen Dingen, nicht umgekehrt die Dinge sich nach unsern Vorstellungen richten. Worauf stützt sich unsere Überzeugung? „In der Tat auf nichts als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können.“ [29]) „Aber doch wenigstens keine unmittelbare?“ wird Jacobi gefragt. Er entgegnet darauf, sie sei unmittelbar für uns, weil wir das eigentlich Mittelbare davon nicht erkännten.[30])

In der weiteren Folge geht Jacobi zu der Prüfung der Frage über, mit welchem Rechte wir unseren Sinnen trauen dürfen. Denn da sie uns so oft täuschten, sei der Argwohn verzeihlich, daß unsere ganze sinnliche Welt nichts als ein optischer Betrug sei.[31]) Es wird darauf hingewiesen, daß wir einen Teil unserer Vorstellungen willkürlich hervorbringen und verknüpfen, so daß wir uns als tätiges Wesen fühlen, den andern Teil aber nicht willkürlich hervorbringen noch beliebig verknüpfen, so daß wir uns als leidendes Wesen fühlen. Die Vergleichung beider Arten von Vorstellungen, der willkürlichen und der unwillkürlichen, führe uns nun zu dem Schlusse, daß letztere eine Ursache außer uns haben müßten, und somit zu dem Begriff von wirklich außer uns vorhandenen, von unseren Vorstellungen unabhängigen Gegenständen.[32]) Diese Erwägung verwirft Jacobi völlig; es kommt ihm darauf an, jede Verstandesoperation bei der sinnlichen Wahrnehmung auszuschließen. Er fragt deshalb seinen Mitunterredner, ob er in der Tat nach seiner Erwägung handle. „Also hier dieser Tisch; dort jenes Schachbrett mit seinen aufgestellten Figuren; meine Wenigkeit, die mit Ihnen spricht: wir werden nur durch einen Schluß, aus Vorstellungen, für Sie zu wirklichen Gegenständen? Erst hintennach, durch einen Begriff, den Sie uns beifügen, kommt es dazu, daß Sie uns für etwas außer Ihnen vorhandenes, nicht für bloße Bestimmungen Ihres eigenen Selbstes halten?“ [33])

---

[29]) II 167. [30]) S. W. II 167 f. [31]) Ebd. 169 f.
[32]) II 173 f. [33]) S. W. II 174.

Zum Zustandekommen der Wahrnehmung der Wirklichkeit ist zweierlei notwendig, seelisches Bewußtsein und äußerer Gegenstand. „Der Gegenstand trägt ebenso viel zur Wahrnehmung des Bewußtseins bei, als das Bewußtsein zur Wahrnehmung des Gegenstandes. Ich erfahre, daß ich bin, und daß etwas außer mir ist, in demselben unteilbaren Augenblick, und in diesem Augenblick leidet meine Seele vom Gegenstande nicht mehr als sie von sich selbst leidet. Keine Vorstellung, kein Schluß vermittelt diese zwiefache Offenbarung. Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen außer ihr und des Wirklichen in ihr. Vorstellungen sind noch nicht, sie erscheinen erst hintennach in der Reflexion, als Schatten der Dinge, welche gegenwärtig waren. Auch können wir sie immer auf das Reale, wovon sie genommen sind und welches sie voraussetzen, zurückführen; und wir müssen sie jedesmal darauf zurückführen, wenn wir wissen wollen, ob sie wahr sind.“ [34])

Die Vorstellungen haben also nur insofern etwas mit der unmittelbaren Wahrnehmung zu tun, als wir sie, wenn wir wissen wollen, ob sie wahr sind, auf die unmittelbar wahrgenommenen Dinge zurückführen müssen. Sie sind „bloße, den wirklichen Dingen nachgemachte Wesen, die ohne dieselben auf keine Weise da sein können,“ „Copien der unmittelbar wahrgenommenen wirklichen Dinge“. Der Unterschied der Vorstellung und Wahrnehmung betrifft gerade das Wirkliche selbst, indem die Vorstellung nur Beschaffenheiten der wirklichen Dinge enthält, die Wahrnehmung dagegen das Wirkliche selbst.[35])

Im Augenblicke der Wahrnehmung leidet die Seele vom Gegenstande nicht mehr, als sie von sich selbst leidet.[36]) Es kommt Jacobi darauf an zu zeigen, daß die Seele sich bei der Wahrnehmung keineswegs ausschließlich leidend, sondern in demselben Maße zugleich tätig verhält. Verhielte sie sich rein passiv, so würde sie ihr Dasein oder ihr bestimmtes Sein als Wirkung einer äußeren Ursache empfangen. Das ist aber unmöglich. „Der äußerliche Gegenstand kann ebenso

---

[34]) S. W. II 175 f. [35]) S. W. II 230—232. [36]) S. o.

wenig irgend eine Bestimmung des Denkens, als solche, hervorbringen, als er das Denken selbst oder die denkende Natur hervorbringen kann.“ [37])

Darum betont Jacobi mit allem Nachdruck, „daß auch bei der allerersten und einfachsten Wahrnehmung das Ich und das Du, inneres Bewußtsein und äußerlicher Gegenstand, sogleich in der Seele da sein müssen; beides in demselben Nu, in demselben unteilbaren Augenblicke, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes, ja ohne in diesem auch nur von ferne die Erzeugung des Begriffes von Ursache und Wirkung anzufangen.“ [38])

2. Der Vernunftglaube.

Es öffnet sich dem Menschen aber noch eine höhere Welt als diejenige, die ihm die körperlichen Wahrnehmungswerkzeuge offenbaren. Das geschieht durch ein anderes, unsichtbares, dem äußeren Sinne auf keine Weise sich darstellendes Organ, dessen Dasein uns allein kund wird durch Gefühle. „Dieses Organ, ein geistiges Auge für geistige Gegenstände, ist von den Menschen — im Grunde allgemein — Vernunft genannt worden.“ [39])

Die Vernunft ist also, neben dem äußeren Sinne, das zweite (übersinnliche) Wahrnehmungsvermögen. Als Erkenntnisquelle steht es der sinnlichen Anschauung gleich, desgleichen bezüglich der Stellung zum reflektierenden Verstande. Seinem Gegenstande nach ist es durch einen ungeheuren Abstand von der sinnlichen Wahrnehmung getrennt.

„Wie es eine sinnliche Anschauung gibt, eine Anschauung durch den Sinn, so gibt es auch eine rationale Anschauung durch die Vernunft. Beide stehen als eigentliche Erkenntnisquellen einander gegenüber, und es läßt sich ebenso wenig die letztere aus der ersteren als die erstere aus der letzteren ableiten. Ebenso stehen beide zu dem Verstande, und insofern zu der Demonstration, in gleichem Verhältnis. Der sinnlichen Anschauung entgegen gilt keine Demonstration, indem alles Demonstrieren nur ein Zurückführen des

---

[37]) S. W. II 245. [38]) S. W. II 176. [39]) Ebd. II 74.

Begriffs auf die — sinnliche Anschauung ist. Diese ist in Beziehung auf Naturerkenntnis das Erste und das Letzte, das unbedingt Geltende, das Absolute. Aus demselben Grunde gilt auch keine Demonstration wider die rationale oder Vernunftanschauung, die uns die Natur jenseitiger Gegenstände zu erkennen gibt, d. h. ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiß macht." [40])

Das Organ des offenbarenden Glaubens ist die Vernunft.[41]) Durch die Eigenschaft der Vernunft ist der Mensch einzig und allein über das Tier erhaben. Verstand haben auch die Tiere. Durch die Vernunft unterscheidet sich der Mensch der Art nach von ihnen.[42])

Die Vernunft ist die unerklärliche Quelle des Denkens, durch die Jacobi die für ihn grundlegenden Ideen der Endursachen und der Freiheit zu rechtfertigen vermag.[43]) Freilich ist das Gebiet der Freiheit das Gebiet der Unwissenheit, aber einer dem Menschen unüberwindlichen: die mit dem Glauben an Freiheit verknüpfte Unwissenheit ist der der Wissenschaft unzugängliche Ort des Wahren.[44])

Auch den Glauben an die Gottheit gründet Jacobi auf diese Art unüberwindlicher Unwissenheit. „Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewußtsein seiner Unwissenheit desselben, Ahndung des Wahren gegeben. — Wo diese Weisung auf das Wahre fehlt, da ist keine Vernunft. Diese Weisung, die Nötigung, das ihr nur in Ahndung vorschwebende Wahre als ihren Gegenstand, als die letzte Absicht aller Begierde nach Erkenntnis zu betrachten, macht das Wesen der Vernunft aus. Sie ist ausschließlich auf das unter

---

[40]) S. W. II 59.

[41]) Auf der Höhe der Glaubenslehre erst hat Jacobi dieses einheitliche Organ für den offenbarenden Glauben geschaffen, indem er das frühere Offenbarungsvermögen, den „Sinn" oder „Instinkt" in der Vernunft aufgehen ließ und diese scharf vom Verstande sonderte. Dadurch wurde der Glaube aus einem subjektiven Gefühlsglauben zu einem allgemein menschlichen Vernunftglauben. Vgl. die Arbeit von Frank (Fr. H. J.'s Lehre vom Glauben), der den einzelnen Wandlungen des Jacobischen Glaubensbegriffes nachgeht. S. 66, 68, 71, 79 f. und bes. 110 ff.

[42]) S. W. II 26 f., 110 f. [43]) S. W. IVa 70. [44]) ebd. II 322 f.

den Erscheinungen Verborgene, auf ihre Bedeutung gerichtet; auf das Sein, welches einen Schein nur von sich gibt.“ [45])

Der Vernunftglaube gründet sich also auf eine Unwissenheit. Indem aber der Verstand einsieht, daß eine Erkenntnis des Absoluten über seine Schranken weit hinausgeht, wird er inne, daß jene Unwissenheit eine unüberwindliche ist. Die Unerklärbarkeit der Gegenstände der Philosophie durch den Verstand schafft Platz für den Glauben. Das Nichtwissen oder der Glaube wird so ein wissendes Nichtwissen. „Die Wissenschaft des Nichtwissens,“ wie Jacobi seine Glaubenslehre mit Vorliebe nennt, besteht „in der Erkenntnis, daß alles menschliche Wissen nur Stückwerk sei und notwendig Stückwerk bleiben müsse. sie ist ein wissendes Nichtwissen. Über dieses Stückwerk hinweg und hinaus führt nur der Glaube an die mit der Vernunft uns zu teil gewordene Offenbarung. Der Glaube ist nicht, wie die Wissenschaft, jedermanns Ding, nicht jedwedem, der sich nur gehörig anstrengen will, mitteilbar. Die Vernunft bejaht, was der Verstand verneint. Inzwischen kann der Verstand die Bejahung nicht auf die Seite bringen, ohne daß ihm alles in geistlose Notwendigkeit versinkt. Also: das Nichts oder ein Gott. Der Verstand, wenn er nicht geradezu der Vernunft den Rücken kehrt, hat ein nichtwissendes Wissen von Gott.“ [46])

Die Einsicht, daß eine jede Philosophie, die dem Menschen ein der sinnlichen Anschauung nicht bedürfendes übersinnliches Wahrnehmungsvermögen abspricht und bloß mit Hilfe des reflektierenden Verstandes von dem Sinnlichen zum Übersinnlichen zu gelangen sucht, sich zuletzt in ein bares Nichts der Erkenntnis verlieren muß: diese Einsicht erst gab unserm Philosophen den Mut, „seine ganze Philosophie auf den aus einem wissenden Nichtwissen unmittelbar hervorgehenden, in Wahrheit mit ihm identischen festen Glauben zu gründen, welcher so gewiß jedem Menschen innewohnt, als ein jeder Mensch, kraft seiner Vernunft, ein an sich Wahres, Gutes und Schönes, das kein bloßes Nicht — Nichts ist, notwendig voraussetzt und mit

---

[45]) S. W. III 32 f. [46]) S. W. IVa XLIII f.

dieser Voraussetzung, und durch sie, erst zum Menschen wird.“ [47])

Die Vernunft als Organ des Glaubens bezieht sich auf das Wahre. Der Mittelpunkt des Wahren ist G o t t. Er ist die vernünftige Ursache der Welt. Er ist aber auch ein persönliches Wesen. Denn wenn Vernunft nur in Person sein kann und die Welt eine vernünftige Ursache haben soll, so muß Gott ein persönliches Wesen sein, ein Wesen, dem wir die Eigenschaften, die wir im Menschen als die höchsten anerkennen, zuerkennen müssen: Liebe, Selbstbewußtsein, Verstand, freier Wille. Es mag manchmal scheinen, als ob die Welt uns erklärlicher sei, wenn wir einen persönlichen Gott leugnen, aber bei tieferem Nachdenken kommen wir zu einem anderen Ergebnis. Da finden wir eine Autorität, die durch einen Machtspruch entscheidet zwischen der unpersönlichen Substanz und dem persönlichen Gott: es ist der aus unmittelbarem Geistesgefühl hervorgehende Glaube.[48])

Gott als Urwesen ist also eine höchste, reale Intelligenz, „die nicht wieder unter dem Bilde des Mechanismus, sondern als ein durchaus u n a b h ä n g i g e s, supramundanes und persönliches Wesen gedacht werden muß, als das erste und einzige Prinzip.“ [49])

Die Vernunft vermittelt nicht nur unsere Erkenntnis des Wahren, sie ist „das Vermögen der Voraussetzung des an sich W a h r e n, G u t e n und S c h ö n e n, mit der objektiven Gültigkeit dieser Voraussetzung.“

Sie läßt uns nicht nur die übersinnlichen Gegenstände in unmittelbarem Glauben erfassen, sie weist uns auch an, das G u t e zu t u n. Die Voraussetzung dazu bildet die Freiheit des Willens.[50])

---

[47]) S. W. II 19 f. [48]) ebd. IVa XLV f. [49]) S. W. IVb 159.

[50]) Vor der Vollendung der Glaubenslehre ist das Verhältnis ein anderes, indem die Freiheit nicht Gegenstand des Glaubens ist, sondern der Glaube überhaupt auf die Freiheit gegründet wird. Durch die Freiheit, deren innere Möglichkeit und Gesetze der Mensch nicht begreift, deren schöpferische Kraft er aber als das innerste Leben seines Daseins fühlt, erfährt der Mensch das Übermenschliche (vgl. S. W. I 402; IVa 249). Daher ist der resultierende Glaube ein Erfahrungsglaube (er beherrscht Iacobi in der mittleren Lebenszeit, etwa von 1785—1795),

Freiheit wird die absolute Selbsttätigkeit genannt, insofern sie sich dem Mechanismus, welcher das sinnliche Dasein der einzelnen Dinge bestimmt, entgegensetzen und ihn überwiegen kann. Da die absolute Selbsttätigkeit Vermittlung ausschließt, kann die Möglichkeit der Freiheit als solche nicht erkannt werden. Aber ihre Wirklichkeit stellt sich unmittelbar im Bewußtsein dar und erweist sich durch die Tat.[51]) Darum sind Vernunft und Freiheit unzertrennlich mit einander verbunden. Der Verstand freilich sucht die Vereinigung von Naturnotwendigkeit (als natürliches Wesen steht der Mensch unter den Naturgesetzen) und Freiheit in einem und demselben Wesen als eine Täuschung zeitlicher Unwissenheit aus dem Wege zu schaffen. Desto bestimmter aber behauptet die Realität jenes unbegreiflichen Geheimnisses[52]) der inwendige gewisse Geist und er nötigt uns seinem Zeugnis zu glauben mit einer Gewalt des Ansehens, der kein Vernunftschluß gewachsen ist.[53])

Das Wesen der Freiheit besteht „in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde".[54]) Freiheit ist also der „Tugend Wurzel".[55])

Tugend ist eine jede Tüchtigkeit zu einem Zwecke. Die Frage nach der höchsten Tugend ist also die Frage nach dem höchsten Zwecke. Dieser wird uns offenbar durch den Glauben, der sich auf die herrschende Idee der Vernunft gründet: zur Ehre Gottes und nach seinem Bilde soll der Mensch leben. Ohne Glauben gibt es also keine Tugend, wenn jener sich auch erst in der Tugendübung als beseligend erweist.[56])

Der Mensch erhebt sich über das Tierische durch Weisheit, Güte, Willenskraft. Aus diesen Grundtugenden

---

wenngleich ein mystischer Erfahrungsglaube, weil der praktische Weg zu ihm ein geheimnisvoller ist (a. a. O.).

Späterhin entspringt der Glaube an die Freiheit und das Gute unmittelbar aus der Vernunft, wie der an die anderen Ideen.

Vgl. S. W. III 32 Anm. „Die Weisung auf das Wahre ist zugleich die Weisung auf das Gute" und weiter unten S. 21, 22, 23. Vgl. zum Erfahrungsglauben im einzelnen Frank a. O. S. 67—73.

[51]) S. W. II 315 f. IVa 26 f. [52]) S. W. II 46. [53]) Ebd. II 317 f.
[54]) Ebd. IVa 27. [55]) Ebd. V 447. [56]) S. W. V 94.

gehen die andern insgesamt hervor: Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Standhaftigkeit, Selbstbeherrschung, Treue, Wahrhaftigkeit, Wohltätigkeit, Großmut. Ihre Vereinigung macht den tugendhaften Charakter aus. Die genannten Tugenden sind um ihrer selbst willen zu bewerten, nicht als Mittel zu irgend einem Zwecke. Sie sind gleich unabhängig von dem Begriffe der Pflicht wie von der Begierde nach Glückseligkeit.[57]) Sie gehen vielmehr hervor aus einem natürlichen Triebe und sind an und für sich selbst wünschenswert. Deswegen können sie — wie jeder unmittelbare Gegenstand eines natürlichen Triebes — auch nicht als Tugenden erkannt,[58]) sondern es kann ihr Wert nur freiwillig anerkannt werden.[59])

Mit der Freiheit steht und fällt auch die Unsterblichkeit des Menschen. Sie ist die dritte der Ideen, die immer in Verbindung mit der Gottes- und Freiheitsidee genannt wird.[60]) Die Unsterblichkeit besteht in der persönlichen ewigen Fortdauer der Seele. Da sie ebenso wie die Freiheit den Menschen nach seiner geistigen Seite von den Naturgesetzen ausnimmt, kann auch sie nur durch Vernunftanschauung erkannt werden.

Zum Schlusse ein Wort über die Art des Jacobi'schen Vernunftglaubens. Der Vernunftglaube Jacobi's ist mystischer Art. Das geht sowohl aus der Stellung des Menschen zur übersinnlichen Welt hervor als auch aus dem Wesen und Ursprung der Vernunft. Die Gegenstände der wahren Philosophie stehen untereinander in einem mystischen Zusammenhang. Nur der Umstand, daß der Mensch zu einem Teile jener übersinnlichen Welt angehört, gestattet seinem geistigen Auge einen Blick in dieselbe. „Der Mensch, unstreitig dem Natur- und Tierreich angehörig, gehört ebenso unstreitig auch dem Geisterreich an und ist nach einem allgemein bekannten, treffenden Ausdruck ein Bürger zweier verschiedener, wunderbar auf einander sich beziehender Welten: einer sichtbaren und einer unsichtbaren, einer sinnlichen und einer übersinnlichen." [61])

Die Vernunft aber ist Geist von Gottes Geiste. „Das ist der Mensch, daß in ihm ist der Odem Gottes, des Allmächtigen . . .

---

[57]) III 318 f. [58]) III 322 u. Anm. [59]) III 323.
[60]) S. W. II 55 u. a. O. [61]) S. W. III 293.

Geistesbewußtsein heißet Vernunft. Der Geist aber kann nur sein unmittelbar aus Gott. Darum ist Vernunft haben und von Gott wissen eins."[62])

Auf der Höhe der Glaubenslehre läßt Jacobi die Vernunft Glaube und Tugend gleichermaßen vermitteln.[63]) Der „Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen."[64])

„Die Weisung auf das Wahre und die Weisung auf das Gute, als Trieb zum Wahren, Guten und Schönen bezeichnet, erhalten ihre alles Sinnliche überwindende göttliche Kraft gemeinsam aus der Vernunft, die als Sinn für das Übersinnliche der einheitliche göttliche Kern im Menschen ist."[65])

---

[62]) III 400. [63]) s. o. S. 20 Anm. [64]) II 55.
[65]) Vgl. Frank a. O. 128.

II. Die Erkenntnislehre Fries' und ihr Verhältnis zur Lehre Jacobis.

Einleitung. Allgemeines. Fries und Kant. Übereinstimmung ihrer Lehren. Unterschied derselben: 1. Auffindung des apriori. 2. Deduktion des apriori.

Mit Friedrich Heinrich Jacobi, dessen Lehre in ihren Grundzügen oben dargelegt ist, berührt sich seiner gesamten Weltansicht nach eng ein anderer Denker, Jakob Friedrich Fries. Durch das schulgemäße Gewand seiner Lehren unterscheidet er sich freilich weit von ihm. Denn er ist ein Schüler Kants, und als solcher ist er Vernunftkritiker. Er übernimmt auch im großen und ganzen das Ergebnis der Kantischen Vernunftkritik. Gleichwohl nennt er sich mit Unrecht Kants getreuesten Schüler.[1]) Durch seine gänzlich veränderte Auffassung vom Wesen der transzendentalen Erkenntnis und durch die abweichende Definition einiger Grundbegriffe wird auch der Inhalt seiner Lehre ein anderer.

Kant hatte Sinnlichkeit und Verstand aufs schärfste getrennt und die Vernunft (i. e. S.) über beide erhoben. Fries sucht beide in der Vernunft zu vereinen. Er erklärt die Vernunft (i. e. S.) als die „erregbare Selbsttätigkeit (Spontaneität des Erkenntnisvermögens."[2]) Er versteht also darunter das gesamte Erkenntnisvermögen, sofern es selbsttätig ist. Sinnlichkeit und Verstand sind in ihr eingeschlossen. „Sinnlichkeit heiße die Vernunft selbst, nur in der Beschränkung, daß sie an den Sinn gebunden ist und erst in der Empfindung affiziert werden muß, damit sie ihre Tätigkeit äußern könne, Verstand aber — in der unbestimmtesten Bedeutung — wiefern ihr unabhängig vom Sinne die Form ihrer Erregbarkeit zukommt."[3]) Die Vernunft

---

[1]) N. Kr. I Vorr. XLIX. [2]) N. Kr. I 45. [3]) N. Kr. I 46.

nun als die ursprüngliche Spontaneität faßt Fries auf als mit einer unmittelbaren Erkenntnis ausgestattetes Vermögen, über das weiter unten gehandelt werden wird. Zur unmittelbaren Vernunfterkenntnis gehören die Grundgesetze der geistigen Tätigkeit, die in den apriorischen Urteilen formuliert werden. Diese apriorischen Urteile nun faßte Fries von vornherein nur auf als Ausdrucksformen von unmittelbaren Beschaffenheiten der individuellen Vernunft. Die Kategorien sind „reines Eigentum“ [4]) der Vernunft, und zwar der individuellen.

Damit sind wir zu der Fries'schen Grundauffassung gelangt, von der aus er eine Umarbeitung der Kantischen Vernunftkritik unternahm. Fries betrachtet es als seine Aufgabe, das subjektive, empirische, anthropologische Wesen der transzendentalen Erkenntnis ganz deutlich zu machen und den Unterschied der Deduktion und des Beweises genauer anzugeben.[5]) Das erkenntnis-kritische Verfahren Kants soll ersetzt werden durch eine Wissenschaft aus innerer Erfahrung, die Fries „philosophische Anthropologie“ nennt.[6]) Diese philosophische Anthropologie erhebt sich in ihrer Aufgabe weit über die empirische Psychologie. Sie will nichts Geringeres als eine Theorie des inneren Lebens gewinnen, eine innere Naturlehre, die für die innere. geistige Natur dasselbe ist, was für die äußere Natur die Naturphilosophie.[7]) Vor allem aber wird sie dadurch die Hauptfrage lösen, die Fries am meisten am Herzen liegt: „Wie ist die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft beschaffen, und in welchem Verhältnis steht sie zur Reflexion?“ [8])

Die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft liegt in dem inneren Wesen der Vernunft verborgen und kann von dieser nicht unmittelbar in sich wahrgenommen werden.[9]) Aber wenn unser Gemüt auch unbewußt ihren Gesetzen gehorcht, so muß es doch möglich sein, sie in Urteilen zu formulieren,[10]) ihren gesamten Bestand systematisch auf- und sicherzustellen. Dieser Bestand bildet den Inhalt der Metaphysik, die Auffindung und Sicherstellung desselben aber den Inhalt der Kritik. Während den Gegenstand der Kritik also jene apriorischen Ur-

[4]) Polem. Schr. I 346. [5]) N. Kr. I Vorr. XXXVIII.
[6]) Ebd. XXXIX. [7]) Ebd. XLIV. [8]) Ebd. XXXVIII.
[9]) Ebd. I 200. [10]) Gesch. d. Phil. II 592.

teile bilden, die die unmittelbare Vernunfterkenntnis nur formulieren (sie bilden das System der Metaphysik), zerfällt ihr Inhalt in die beiden Teile:

1. Entdeckung der apriorischen Begriffe und Grundsätze;

2. Begründung derselben durch Zurückführung auf die Prinzipien.[11])

Auf diese beiden Punkte soll, wenn sie auch nicht unmittelbar zum Gegenstande dieser Arbeit gehören, kurz eingegangen werden. Denn sie zeigen die ganze Verschiedenheit der Ansichten Fries' und Kants und sind zugleich von Wichtigkeit bei der Vergleichung von Fries' unmittelbarer Vernunfterkenntnis mit Jacobi's Vernunftglauben.

Die Methode, mit deren Hilfe wir zur Einsicht in die apriorischen Erkenntnisse gelangen, heißt die kritische Methode. Sie besteht nach Kants eigenen Worten darin, „das gesamte menschliche Erkenntnisvermögen zu zergliedern und zu prüfen: wie weit die Grenzen desselben gehen mögen."[12])

Auch Fries verfährt ebenso wie Kant. Er will von einem Erkenntnisergebnis, so wie es fertig im Bewußtsein daliegt, ausgehen und, in regressivem Verfahren, durch Zergliederung und Abstraktion aufsteigen zu letzten allgemeinen Voraussetzungen, die selbst nirgends in der Anschauung nachzuweisen sind, die aber in jeder einzelnen Anwendung tatsächlich schon als wahr vorausgesetzt werden.[13]) Wir sehen, daß das Verfahren von Fries demjenigen Kants ganz gleich ist. Aber Kant nennt sein Verfahren transzendental,[14]) während es Fries als ausgemacht gilt, daß „diese Untersuchung, was für Erkenntnisse a priori wir besitzen und wie dieselben beschaffen sind, zur psychologischen Erkenntnisart gehört."[15])

Fries behauptet, daß wir auf empirischem Wege zur Erkenntnis der Erkenntnisse a priori gelangen;[16]) Kant hat immer

---

[11]) Psych. und Metaph. 180 f. [12]) Logik², S. 39.

[13]) N. Kr. I 320 f., 324.

[14]) Diejenige agriorische Erkenntnis, wodurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen und Begriffe) nur a priori angewandt werden, heißt transzendental. Kant, Kr. d. r. V. (Kehrb.²) 80.

[15]) Psych. u. Metaph. 180. [16]) Ebd. 182.

an seiner Ansicht festgehalten, daß die apriorischen Sätze auch a priori erkannt werden.[17])

Welcher von beiden Denkern ist im Recht? Beide haben bedeutende Anhänger gefunden.

Man kann die Erkenntnis betrachten nicht nach ihrer Gültigkeit in Urteilen, sondern nach ihrer Beschaffenheit als zu den Zuständen unseres Gemütes gehörig: als solche ist sie nur durch innere Erfahrung erkennbar[18]) und die über sie in der Vernunftkritik ausgesprochenen Sätze sind assertorische Sätze. Darin ist Fries[19]) Recht zu geben. Selbst wenn man vom fertigen Erkenntnisergebnis ausgeht, kann man so verfahren. Denn es setzt sich zusammen aus einzelnen Erkenntnissen, deren jede ein seelischer Akt ist. Man mag also auch auf dem Wege psychologischer Selbstbeobachtung, Analyse und Reflexion zu den apriorischen Erkenntnissen, die selbst apodiktischer Natur sind, gelangen. Denn sie liegen zweifellos im Erkenntnisvermögen und bilden Zustände unseres Gemütes. Aber zu ihrer Entdeckung als Kategorien oder Urteile a priori, zur Einsicht in ihr Wesen als solche kann man niemals auf empirischem Wege gelangen. Die Einsicht in den apriorischen Charakter eines Satzes oder Begriffes liegt weit ab von jeder Erfahrung. Sie ergibt sich aus der Erkenntnis der Allgemeinheit und Notwendigkeit jener Sätze und Begriffe.

Aber ist Fries überhaupt auf dem eben angedeuteten psychologischen Wege zur Entdeckung der apriorischen Erkenntnisse gelangt? Das müssen wir verneinen. Wir haben ja oben[20]) gehört, daß er gleichwie Kant von einem fertigen, im Bewußtsein vorhandenen, unangreifbaren Erfahrungssatz (der also unabhängig von seiner Entstehung untersucht wird) ausgehen und von ihm aus auf regressivem Wege, durch (logische!) Zergliederung und Abstraktion zu den letzten, allgemeinsten Voraussetzungen gelangen will. Eine solche Untersuchung aber ist keine psychologische, empirische, sondern eine logische.

Wir sehen, daß Fries Unrecht hat, wenn er glaubt, apodik-

---

[17]) S. o. S. 26 Anm. 14 u. a. a. O. [18]) Psych. u. Metaph. 177 f.
[19]) Psych. u. Metaph. 181 f. [20]) S. o. S. 26.

tische Erkenntnis könne durch Erfahrung entdeckt werden, noch größeres Unrecht aber, wenn er meint, seine Methode sei die einer inneren Erfahrungswissenschaft.

Aber der Ursprung des Fries'schen Irrtums ist leicht zu erkennen; er liegt in seiner oben[21]) herausgestellten unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzung, die apriorischen Erkenntnisse seien nur auf unmittelbaren Beschaffenheiten der individuellen Vernunft gegründet.

Derselben Voraussetzung dankt nun auch die Rechtfertigung der Kategorien und philosophischen Grundsätze ihre besondere Art bei Fries.

Kant suchte, nachdem er durch die metaphysische Deduktion den Bestand (das quid facti) der reinen Verstandesbegriffe durch Ableitung aus den Urteilsformen nachgewiesen hatte, in der transzendentalen Deduktion ihre Rechtfertigung (das quid iuris) zu geben. Er legte dabei das Hauptgewicht auf die objektive Deduktion, indem er zeigte, daß ohne die reinen Verstandesbegriffe überhaupt kein Gegenstand gedacht werden könne, daß sie also als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung zu Grunde liegen. Im Gegensatz dazu will Fries die in jenen Begriffen aufgezeigten Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung direkt als einen wirklichen Bestandteil unserer (unmittelbaren) Erkenntnis aufweisen.[22]) Dazu dient ihm die Theorie der Vernunft, die durch eine von den reinen seelischen Tatsachen ausgehende, nach gut gewählten heuristischen Maximen verfahrende Induktion gewonnen wird.[23]) Auf Grund dieser Theorie der Vernunft will Fries nachweisen, welche ursprüngliche Erkenntnis wir notwendig haben müssen, und was für Grundsätze daraus notwendig in unserer Vernunft entspringen,[24]) also warum wir gerade diese und keine anderen apriorischen Sätze haben können. Eine solche subjektiv-anthropologische Ableitung der unerweislichen Grundurteile aus der Theorie der erkennenden Vernunft heißt Deduktion.

Die Deduktion ist möglich für jedes aus der ursprünglichen Selbsttätigkeit der Vernunft entsprungene Urteil, also für jedes

---

[21]) S. o. S. 25. [22]) Polem. Schr. I 341.
[23]) N. Kr. I Vorr. XLVIII. [24]) Ebd. 284.

apodiktische Urteil. Aber während die mathematischen Grundsätze auch durch Demonstration, d. h. aus der Anschauung, begründet werden können, wird für die Philosophie die Deduktion zum Bedürfnis.[25]) Ihre Grundsätze werden dadurch geschützt, daß die Gesetze in unserer unmittelbaren Erkenntnis aufgezeigt werden, die ihnen zu Grunde liegen. Das kann aber nur durch eine Theorie der Vernunft geschehen. Daraus erhellt die Bedeutung der philosophischen Anthropologie für die Philosophie. Denn diese beruft sich letzten Endes immer auf die innere Erfahrung, nicht um ihre Sätze zu beweisen — denn dadurch würden sie zu bloßen Erfahrungssätzen — sondern um sie als Grundbestand unserer Vernunft aufzuweisen.[26])

Zweierlei folgt aus diesem subjektiv-anthropologischen Wesen der Deduktion. Einmal gewinnen wir dadurch einen idealistischen Gesichtspunkt der Erfahrung, der uns instand setzt, über alle Wahrheit ein entscheidendes Urteil zu fällen, ohne daß wir aus unserer eigenen Erfahrung heraustreten. Wir beweisen nicht, daß jede Substanz beharrlich sei, sondern wir weisen nur auf, daß dieser Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz in jeder endlichen Vernunft liege; wir sagen nicht: „Der Wille ist frei; es ist ein Gott“, sondern: „Jede endliche Vernunft glaubt an die Freiheit des Willens und an das Dasein des höchsten Gutes.“[27])

Sodann aber folgt aus dem subjektiven Wesen der Deduktion, daß sie sich nicht, wie bei Kant, auf die Kategorien beschränkt, sondern auch auf die Ideen erstreckt. Denn wir können ja die Prinzipien der Erfahrungserkenntnis ebenso wenig wie die Ideen dadurch nachweisen, daß wir ihr Verhalten zu den Dingen selbst feststellen, weil es unserer Vernunft unmöglich ist, gleichsam aus sich selbst herauszutreten zum Gegenstand, um ihre Erkenntnis mit ihm zu vergleichen. Wie wir sie also nur dadurch nachweisen, daß wir zeigen, jede menschliche Vernunft „weiß“ ihrer Natur nach gerade diese Gesetze und handelt nach ihnen, so besteht auch die Deduktion der Ideen ebenso lediglich darin, daß wir zeigen, jede endliche

---

[25]) N. Kr. I 285. [26]) Ebd. 284. [27]) S. 284 f.

Natur glaubt kraft der Organisation ihres Wesens notwendig an die ewige Realität der Ideen.[28])

Die Aufgabe der Deduktion, aus dem Wesen der Vernunft die von Kant aufgestellten Kategorien zu erweisen, zerfällt in die beiden Unter-Aufgaben: Wie ist das Wesen der Vernunft beschaffen? und: Wie erklären sich aus diesem unsere Kategorien?

Die Erkenntnis des Wesens der Vernunft soll durch die Theorie der Vernunft gewonnen werden. Die Methode der Vernunfttheorie wird als „induktorische" bezeichnet. Sie besteht in der Beschreibung aller wesentlichen Vorgänge des Erkenntnisprozesses, von seinem Beginn durch die Sinnesanschauung bis zur Vollendung durch die Reflexion. Aus den inneren Verhältnissen dieses Prozesses werden dann die Grundbestimmungen des erkennenden Gemütes abgeleitet, und durch diese wird die gesuchte Theorie gewonnen.

Doch sucht die Fries'sche Methode nicht durch Anhäufung von Einzelwahrnehmungen zum Ergebnis zu gelangen. Fries weiß wohl, daß die zuverlässigen „rationellen Induktionen" alle auf vorausgesetzten leitenden Maximen beruhen, die selbst durch apriorische Erkenntnisse bestimmt werden. Von diesen erst erhalten sie ihre Schlußkraft.[29]) Fries gelangt so von den philosophischen Erkenntnissen a priori aus zu der Notwendigkeit und Einheit als den erstrebten Grundbestimmungen der ursprünglichen Spontaneität unserer Vernunft. Darauf baut er weiter und sein letzter Schluß ist immer der folgende: „Die Notwendigkeit in unserer Erkenntnis ist nur durch ursprüngliche, dauernde, sich gleich bleibende Tätigkeit der einen Erkenntniskraft in unserer Vernunft möglich." „Das Vorkommen der analytischen und synthetischen Einheit in unseren Erkenntnissen beweist, daß unserer Vernunft eine durchgängige Einheit alles ihres Erkennens zukomme, wodurch das Ganze ... ihres Erkennens in einer transzendentalen Apperzeption mit Notwendigkeit zusammengehört." „Das Verhältnis

---

[28]) N. Kr. II 190.

[29]) Metaphys. 185 ff., 187 ff.; vgl. Elsenhaus: Fries und Kant, I 198 f., 204 f.

des materialen und formalen Bewußtseins in unserer Erkenntnis beweist, daß in der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft ein Grundbewußtsein der Einheit und Notwendigkeit liege als ursprüngliche formale Apperzeption . . ."[30]) Die Vereinigung der vereinigenden Form der Erkenntnis und der in ihr vereinigten Materie bildet das oberste Verhältnis unserer ganzen Erkenntniskraft und damit zugleich den letzten Grund unserer Erkenntnisse a priori.

Wir sehen aus den angeführten Stellen, daß Fries nicht durch innere Erfahrung zur Kenntnis des Wesens der Vernunft gelangt ist. Denn die induktorische Methode erhält ihre Beweiskraft nur von den apriorischen Prinzipien, welche ihr als leitende Maximen dienen. Von diesen aus aber gelangt Fries durch Schluß zu der unmittelbaren Vernunfterkenntnis, zu den Grundbestimmungen des erkennenden Gemütes und zu den drei Apperzeptionen, durch deren Vereinigung das oberste Verhältnis unserer ganzen Erkenntniskraft ausgedrückt wird. Diese Auffassung kann sich auch auf Äußerungen von Fries stützen. Er setzt voraus, daß die apriorischen Sätze in subjektiven Grundbestimmungen des Gemütes gegründet sind und gewinnt dann durch sie eine Anleitung, alle diejenigen Vermögen des Gemütes, die zu ihrer Möglichkeit erforderlich sind, von den übrigen zu scheiden und sie als wesentliche Beschaffenheiten des Gemütes aufzustellen.[31]) Denn „da wir . . . in der Notwendigkeit und strengen Allgemeingültigkeit Merkmale haben, an denen wir unabhängig von jenem Ursprung Erkenntnisse a priori unterscheiden können, so läßt sich aus diesem auf die Art und Beschaffenheit beharrlicher Grundbestimmungen des Gemütes schließen."[32])

Man wird also in der Annahme nicht fehlgehen, Fries habe seine schon vorher feststehende Ansicht über das Wesen der Vernunft, die sich in den über die Erfahrung hinausgehenden Teilen ja überhaupt nur auf spekulativem Wege gewinnen ließ, durch seine „erfahrungsmäßig" gewonnene Theorie der Ver-

---

[30]) Vgl. Fries N. Kr. II 23—51, bes. S. 33, 37, 44 f.
[31]) Psych. u. Metaph. 215.
[32]) a. O. 241. „schließen" von mir gesperrt.

nunft zu einem festen Gebäude erheben wollen, dessen Fundament aber seinerseits wieder unerfahrbare Prinzipien sind. Dagegen ließe sich auch nichts einwenden. Es müßte nur zugegeben werden, daß die unmittelbare Erkenntnis, die wesentlichen Grundbestimmungen des Gemütes und die drei Apperzeptionen nur auf Annahme beruhen, daß sie hypothetische Begriffe sind, die uns zur Erklärung gewisser Eigentümlichkeiten seelischen Lebens dienen können. Tatsächlich zeigen auch viele Wendungen bei Fries, daß es sich um Voraussetzungen handelt, die erschlossen sind, nicht aber um Erfahrungen, die sich auf wirkliches Dasein beziehen, weil solche uns in den betreffenden Gebieten ja völlig fehlen.[33]) Eine solche Auffassung würde auch völlig übereinstimmen mit den Erklärungen, die Fries selbst von „Gemüt" und „Vermögen" gegeben hat und die ganz denen der heutigen Psychologie gleichen.[34])

Führt aber Fries selbst diese Auffassung durch? Nein, vielmehr zeigen seine Erörterungen, daß er die unmittelbare Erkenntnis und die Apperzeptionen als etwas tatsächlich Vorhandenes auffaßt, das beobachtet und beschrieben werden kann.[35])

Er hat den Fehler, den Aenesideums-Schulze Reinhold inbezug auf das Vorstellungsvermögen vorgeworfen hat, auf das ganze Gebiet der Vernunft ausgedehnt: er hat vom notwendigen Denken auf reales Sein geschlossen. Diesen Schluß, den ein durch die kritische Schule gegangener Denker nicht hätte machen dürfen, nennt Mechler[36]) mit Recht das „πρῶτον ψεῦδος der gesamten Fries'schen Erkenntnislehre."

Natürlich ist es für Fries sehr leicht, aus der einmal erschlossenen Organisation unserer Vernunft die Erkenntnis a priori direkt abzuleiten, zu zeigen, daß sie nur subjektiv aus den Grundbestimmungen der Vernunft entspringe. Dazu braucht er ja nur den Weg aus der Vernunft heraus dem in dieselbe

---

[33]) Vgl. die Stellen bei Mechler, Die Erkenntnislehre bei Fries S. 60 f.

[34]) Vgl. Elsenhaus I 4; Mechler a. O. 2 ff.

[35]) Vgl. z. B. N. Kr. I 10 ff., 23 ff. u. ö.

[36]) a. O. 65, 85.

hinein anzugleichen. Aber ebenso leicht ist es einzusehen, daß einer solchen Deduktion keine große theoretische Bedeutung zukommt. Sie ist nichts als ein Kreiselspiel. Daß Fries aber seiner Deduktion doch solchen Wert beigelegt hat, ist nur daraus zu erklären, daß er zwischen den beiden Wegen: hinein in die Vernunft und heraus aus derselben den oben angeführten Schluß vollzogen hat.[37])

Sehen wir von dem fehlerhaften Schlusse ab, so ist die subjektive Deduktion — gleichwie die Theorie der Vernunft in dem über die Erfahrung hinausliegenden Teil — nichts als eine Hypothese, deren Urheber, wie Kant sagt, sich die Erlaubnis nimmt zu meinen, andern aber auch die Erlaubnis gibt, anders zu meinen.[38])

Nach Vorwegnahme der behandelten Punkte, deren verschiedene Beurteilung bei Kant und Fries auch ein helles Licht auf des letzteren Stellung zu Jacobi wirft, soll zur Darstellung der Fries'schen Erkenntnislehre und ihres Verhältnisses zur Lehre Jacobis übergegangen werden.

a) Die Lehre von der Reflexion (der mittelbaren Erkenntnis) und ihr Verhältnis zur entsprechenden Lehre Jacobis.

Erkenntnis wird uns letzten Endes nur unmittelbar zu teil, und zwar einmal durch die Sinnesanschauung, zum anderen durch die Vernunft. Zwischen den beiden Polen der unmittelbaren Erkenntnis waltet der Verstand. Sein Gebiet ist das Gebiet desjenigen in der Erkenntnis, dessen wir uns nur durch Reflexion bewußt werden.[39])

Die Aufgabe des Verstandes besteht in der Steigerung unserer Selbstkenntnis von der ersten inneren Wahrnehmung bis zur vollständigen Kenntnis unserer inneren Welt.[40]) Während wir in der inneren Anschauung unsere Tätigkeiten nur bei Gelegenheit von Affektionen wahrnehmen, kann dauernde innere Tätigkeit, alles Beharrliche der inneren Erfahrung erst mittelbar durch die zur Anschauung hinzukommende Reflexion erkannt werden.[41]) Die innere Sinnesanschauung ist, wie die äußere,

37) a. O. 85.
38) Kr. d. r. V. 8 f.
39) N. Kr. I 190.
40) Ebd. 90.
41) Ebd. 88.

unmittelbare Erkenntnis, das Vermögen derselben, die innere Sinnlichkeit, ein Vermögen der intuitiven Erkenntnis und als solches scharf zu trennen vom Verstande als dem Reflexionsvermögen, dem Vermögen der diskursiven Erkenntnis, welchem das Erkennen durch Begriff und Urteil angehört.[42])

Noch durch ein anderes unterscheidet sich der Verstand von der Sinnlichkeit. Der Verstand ist willkürlich tätig, während die Sinnlichkeit in ihrer Tätigkeit von der Affektion bestimmt ist. Doch ist die Willkürlichkeit des Verstandes einmal zu scheiden von der ursprünglichen Selbsttätigkeit der Vernunft. Während diese eine Tätigkeit ist, die beharrlich in jedem Gemütszustande fortwirkt, „gehen willkürliche innere Tätigkeiten immer nur auf das Veränderliche, sie enthalten die lebendigen, nur von inneren bestimmten Veränderungen meiner Tätigkeit im Gegensatz gegen solche, zu denen ich mich nicht unmittelbar bestimme, die Empfindungen sind.“ [43]) Sodann aber ist die Willkür des Denkens keine Freiheit. Sie ist nur lebendige, innere Selbstbestimmung; jeder Denkakt ist nur eine von den unzähligen, einzelnen Erregungen des Erkenntnisvermögens, denen die ursprüngliche Selbsttätigkeit als Form zu Grunde liegt.[44]) Man kann die Reflexion wie die Affektion auch als Empfänglichkeit des Gemütes betrachten, nur mit dem Unterschiede, daß bei der Affektion das Affizierende in der Empfindung, bei der Reflexion der Wille die Tätigkeit bestimmt, der der Erkenntniskraft auch durchaus fremd ist.[45]) Das Denken aber als vom Willen bestimmte Vorstellung liegt in der inneren Natur und folgt deshalb ihren notwendigen Gesetzen.[46])

Nur durch den Einfluß des Willens auf die Reflexionstätigkeit ist der Irrtum möglich. Aller Irrtum gehört dem willkürlich reflektierenden Verstande an. Es irren weder die Sinne in ihrer unmittelbaren Anschauung, noch die Vernunft in ihrer unmittelbaren Erkenntnis.[47])

Die Aufgabe der Reflexion ist nun nicht etwa die, neue Erkenntnisse zu gewinnen, sondern die bereits vorhandene unmittelbare Erkenntnis in Urteilen zu formulieren. Da die un-

---

[42]) Ebd. 190. [43]) Ebd. 159 f. [44]) N. Kr. I 208.
[45]) Ebd. 47. [46]) Ebd. 209. [47]) Ebd. 215 f.

mittelbare Erkenntnis von Fries seiner subjektiven Wendung gemäß vorzüglich als zu den Zuständen des Gemütes gehörig betrachtet wird, wird die Reflexion damit auch ihrer Aufgabe, zu einer vollständigen Kenntnis unserer inneren Natur zu gelangen,[48]) gerecht.

Der Verstand kann nun in seinen Urteilen zunächst die durch die Sinnesanschauung gewonnene Erkenntnis formulieren. Aber solche Wahrnehmungsurteile haben wenig Wert, da sie ja nur eine unnötige Wiederholung dessen sind, was auch durch die Anschauung festgestellt werden kann.[49])

Der Wert der Reflexion liegt vielmehr darin, daß wir uns durch sie der unmittelbaren Vernunfterkenntnis bewußt werden, die wir weder durch Sinnesanschauung, noch durch eine intellektuelle Anschauung — denn eine solche besitzt der Mensch nicht[50]) — gewinnen können.[51]) Diese unmittelbare Erkenntnis enthält die notwendigen Gesetze der Einheit und Verbindung, insbesondere die Verbindungen, welche wir durch die Kategorien denken; in ihr liegt aber auch aller Glaube begründet, von dem unsere Überzeugung von der höchsten Realität ausgeht, wodurch wir die Gewißheit erhalten, daß in der ewigen Ordnung der Dinge das höchste Gut und sein Ideal das Gesetz des Daseins der Dinge sei, wodurch endlich die Ideen der Schönheit, Tugend und des Rechts für uns Realität erhalten.[52])

Die unmittelbare Erkenntnis liegt im inneren Wesen der Vernunft verborgen.[53]) Gleichwohl nennt Fries das Erkennen derselben ein „Wiederbewußtsein".[54]) Immer wieder dringt er darauf, Reflexion und Vernunft (i. e. S.) von einander zu scheiden. Das Reflexionsvermögen ist nur ein Vermögen der inneren Selbstbeobachtung der Vernunft, die Vernunft aber die ursprüngliche Selbsttätigkeit der Erkenntniskraft. Mit allem Reflektieren tun wir nichts Neues zur Erkenntnis hinzu, sondern beobachten nur die schon in der Vernunft vorhandene Erkenntnis, und wir

---

[48]) S. o. S. 33. [49]) N. Kr. I 173 ff., 166, 274. [50]) Ebd. 194.
[51]) Ebd. 191, 198 u. ö. [52]) N. Kr. I 188, 200.
[53]) Ebd. 200. [54]) Ebd. 198, 199, 200.

müssen also dieses Beobachtungsvermögen genau unterscheiden von dem, was beobachtet werden soll.[55])

Das Instrument der Wiederbeobachtung der unmittelbaren Erkenntnis bilden Begriff, Urteil, Schluß.[56]) Doch ist mit diesen Formen die logische Vorstellungsart noch nicht zu ihrer Vollständigkeit gelangt. Das geschieht erst durch das System, worin sie alles Besondere einem allgemeinsten, höchsten Prinzip unterordnet.[57])

Die Mittel der Reflexion, zu Begriffen und Urteilen zu gelangen, sind Vergleichung und Abstraktion.[58]) Die Wichtigkeit der Abstraktion aber für die Reflexion beruht eigentlich darauf, „daß wir durch die getrennte Vorstellung des Allgemeinen als problematische Vorstellung[59]) uns von dem Momentanen der inneren Wahrnehmung losreißen und zu einem Ganzen der inneren Erfahrung erheben.“[60])

Ziehen wir nunmehr die Grundlinien eines Vergleichs zwischen der Auffassung der Verstandestätigkeit bei Jacobi und Fries.

Was zunächst die negative Seite angeht, so lobt Fries Jacobi, weil er die Unzulänglichkeit der bloß beweisenden Spekulation erkannt habe. Er erblickt ein Verdienst Jacobis darin, daß er mit durchdringendem Scharfsinn die Schwächen des logischen Dogmatismus aufgewiesen habe, indem er darauf hinwies, daß alle erweislichen Sätze in letzter Linie auf unbeweisbaren unmittelbaren Wahrheiten beruhen.[61]) Wie Jacobi, so scheidet auch Fries scharf die ableitbaren Urteile, innerhalb deren der Beweis herrscht und das W i s s e n des Verstandes, von den Grundurteilen, auf denen jene beruhen, die aber selbst nicht wieder beweisbar, sondern nur deduzierbar sind.[62])

Beide Denker verneinen ferner die Möglichkeit der B e r e i c h e r u n g unserer Erkenntnis durch die Verstandestätigkeit. Allen Gehalt und alle Mannigfaltigkeit bringen dem Verstande die Sinne zu. Die Prinzipien des Verstandes sind nichts

---

[55]) Ebd. 188, 198 f. [56]) Ebd. 188, 221. [57]) Ebd. 164.
[58]) Ebd. 221, 223 ff.
[59]) D. h. durch den Begriff; vgl. auch a. O. 164.
[60]) Ebd. 240. [61]) Ebd. 203. [62]) Vgl. N. Kr. I 281 f. u. ö

als eine Form der Einheit und Notwendigkeit in der Erfahrung, die das in der sinnlichen Anschauung gegebene Material anwenden.[63])

Die mittelbare Vorstellungsweise im Denken der Begriffe nach Inhalt und Umfang kann überhaupt aus zwei Gründen ihre Aufgabe nicht lösen, wenn sie sich nicht auf die unmittelbare Erkenntnis durch Anschauungen stützt. Erstens käme es zu gar keinem Denken, wenn wir nur denken wollten; denn alsdann müßte jeder Begriff durch die Definition seines Inhaltes vorgestellt werden, diese Definition wieder durch Definitionen, und so fort. Wir stellen uns daher gewöhnlich einen Begriff gar nicht durch seine Definition vor, sondern durch ein Schema der Einbildungskraft. Zweitens: „Durch das Denken käme es zu gar keinem Erkennen, wenn wir nicht den Begriff erst auf das Dasein des individuellen Gegenstandes der Anschauung bezögen. Durch Definition und Einteilung erreichten wir nie das Individuelle, sondern wir blieben immer nur beim unbestimmten Allgemeinen.“ [64])

Ist es nicht, als hörten wir Jacobi die letzten Sätze sprechen? Auch nach ihm gelangen wir durch das Denken nie zum bestimmten Sein. Von Qualitäten, und noch viel mehr von Substanzen, haben wir überhaupt keinen Begriff, sondern nur Anschauungen. Wenn der Mensch sich gleichwohl, mit Hilfe der Abstraktion und der sprachlichen Bezeichnung, Begriffe davon bildet, mit denen er frei waltet und schaltet, so kann er das nur auf Kosten der Wirklichkeit.[65])

„Das Wissen als eigentümliche Überzeugungsweise des Verstandes gründet sich also eigentlich immer auf Anschauung.“ [66])

Darin sind sich also beide Denker einig: Der Verstand liefert durch sein Denken selbst keine neue Erkenntnis, sondern bezieht sich durch dasselbe als Mittel immer auf eine unmittelbare Überzeugung, heiße sie nun Glaube oder Erkenntnis.

Nun aber zeigt sich eine große Meinungsverschiedenheit.

---

[63]) S. auch Fries N. Kr. II 82. [64]) Ebd. I 163 f.
[65]) S. o. S. 10. [66]) Fries, N. Kr. II 82.

Jacobi bezieht die Verstandestätigkeit nur auf den sensuellen Glauben, Fries aber auf die g a n z e unmittelbare Erkenntnis. Der Grund ist ersichtlich. Jacobi ist in der Auffassung des Verstandes, wenn auch unabhängig von Kant, in einer Hinsicht eher dessen Anhänger als der „Kantianer" Fries. Der Verstand ist bedingt durch die sinnliche Anschauung und bezieht sich mit seinem Denken n u r a u f s i e. Nie kann er das Gebiet der sinnlichen Erfahrung überschreiten.[67]) Positiv aber kommt ihm im Erkenntnisprozeß ein wichtiges Geschäft zu. Er sammelt die in buntester Mannigfaltigkeit auf ihn einstürmenden Sinneseindrücke in der Einheit des Bewußtseins. Als Mittel aber dazu, seine einfache Natur gegen die Anfälle der Sinnlichkeit zu schützen, dienen ihm die Begriffe und Grundsätze a priori. Diese nun leitet Jacobi allerdings nicht wie Kant aus der Tafel der Urteile ab, sondern aus dem Wesen und der Gemeinschaft einzelner Dinge überhaupt. So ergeben sich ihm als apriorische Begriffe: Realität, Substanz oder Individualität, körperliche Ausdehnung, Succession und Kausalität. A p r i o r i s c h aber heißen diese Begriffe deshalb, weil sie „in jeder Erfahrung eben vollständig und dergestalt als das erste gegeben sein müssen, daß ohne ihr Objektives[68]) kein Gegenstand eines Begriffes und ohne ihren Begriff überhaupt keine Erkenntnis möglich wäre." Man braucht diese Grundbegriffe also nicht, um sie von der Erfahrung unabhängig zu machen, zu Vorurteilen des Verstandes zu machen, d. h. ihnen die wahre objektive B e d e u t u n g abzusprechen; im Gegenteil, „sie gewinnen . . . einen weit höheren Grad von unbedingter Allgemeinheit, wenn sie aus dem Wesen und der Gemeinschaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden."[69])

Wenn Jacobi also auch, wie ersichtlich, in der Auffassung der apriorischen Begriffe und der aus ihnen entspringenden Urteile von Kant erheblich abweicht, so ist für ihn doch wie für Kant der V e r s t a n d der zweite Faktor, durch den nur im Verein mit dem Sinneseindruck E r f a h r u n g überhaupt entstehen kann.

---

[67]) S. o. S. 11. [68]) D. h. ohne ihre objektive Gültigkeit.
[69]) S. Jac. S. W. II 214 ff.

Ganz anders Fries. Ihm ist der Verstand das Beobachtungsvermögen der inneren Natur. Da nun die nicht-anschauliche unmittelbare Erkenntnis im Innern der Vernunft verborgen liegt,[70]) so muß sich gerade auf diese die Tätigkeit des Verstandes beziehen. Fries betrachtet es geradezu als seine Hauptaufgabe, das Reflexionsvermögen als notwendige Bedingung unserer Erkenntnis aufzuweisen, zu zeigen, daß wir nur durch dasselbe zum Bewußtsein der unmittelbaren Vernunfterkenntnis gelangen können.[71])

Die Beziehung der Reflexion auf die unmittelbare Erkenntnis bei Fries ist also nicht etwa eine die Kantschen Erkenntnisgrenzen überschreitende — Fries bleibt seinem Satze, daß das Wissen als eigentümliche Überzeugungsweise des Verstandes sich immer auf die Anschauung stütze,[72]), getreu —; die Reflexion soll vielmehr nur die schon in der Vernunft fertig vorhandene unmittelbare Erkenntnis aufweisen und aus dem Wesen der Vernunft ableiten.[73]) Dadurch bildet sie die mathematische und philosophische Wissenschaft, wie sie durch Formulierung der aus der Sinnesanschauung entspringenden unmittelbaren Erkenntnis die historischen Wissenschaften hervorbringt.[74]) Aber die Aufgabe, die bei Jacobi außer der Wissenschaftsbildung der Verstand noch hat, nämlich als zweiter Faktor zu fungieren, der gemeinschaftlich mit der sinnlichen Wahrnehmung unsere Kenntnis der den Sinnen zugänglichen Welt erst ermöglicht, diese Aufgabe hat bei Fries die Vernunft in ihrer ursprünglichen Spontaneität. Ihr gehören die immer gleichmäßig wirkenden Gesetze an, deren wir uns nur durch Reflexion bei Gelegenheit sinnlicher Anschauungen wieder bewußt werden.[75])

Die Kategorien aber sind nur Begriffe des Verstandes, gewonnen aus den apriorischen Urteilen, die jene Gesetze, sie wiederholend, formulieren.[76])

Diese Auffassung des Verstandes, worin sich Fries von Jacobi unterscheidet, geht, wie wir sehen, aus seinem Begriff der unmittelbaren Erkenntnis hervor sowie aus der subjektiv-anthropologischen Auffassung derselben.

---

[70]) S. o. S. 35. [71]) N. Kr. I 207, 254. [72]) S. o. S. 37.
[73]) S. o. S. 34 f. [74]) N. Kr. I 247.
[75]) S. o. S. 35 f. N. Kr. I, 199 f. [76]) Ebd. 188. S. o. S. 34 f.

b) Die unmittelbare Erkenntnis.

1. Die unmittelbare Erkenntnis durch Sinnesanschauung; Vergleich mit dem sensuellen Glauben Jacobis.

Unsere Erkenntnis fängt der Zeit nach mit Sinnesanschauungen an, die uns in der Empfindung gegeben werden. Durch die Sinnesanschauung wird uns Erkenntnis unmittelbar gegeben, und zwar erkennen wir durch den äußeren Sinn eine äußere Welt in Zeit und Raum, durch den inneren Sinn die innere Welt der Tätigkeiten unseres eigenen Gemütes.

Der bei jeder Anschauung vorhandene Zustand des leidenden Gemütes wird Empfindung genannt. Die Empfindung enthält Wahrnehmung in sich und Anschauung eines Gegenstandes als eines gegenwärtigen. Aber bei der Empfindung ist, wie überall, wo das Gemüt passiv bestimmt wird, das Leiden desselben nur ein Bestimmtwerden zur Tätigkeit. Diese Tätigkeit ist eben das sinnliche Anschauen eines Gegenstandes als eines gegenwärtigen. Davon ist aber streng zu scheiden der sinnliche Eindruck durch das Affizierende, durch welchen jene anschauende Tätigkeit hervorgebracht wird. Diesen können wir nicht erklären, da er das äußere Verhältnis zum Affizierenden enthält, wir aber an die innere Selbsterkenntnis gebunden sind.[77])

Wie verhält sich zu dieser Darstellung die gewöhnliche Ansicht? Die Empfindung ist doch eine bloße Modifikation in mir, wie kommt das objektive Verhältnis hinzu? Wie gelange ich z. B. durch die Empfindung zur Kenntnis eines grünen Baumes außer mir?

Die gewöhnliche Antwort ist die, der Baum affiziere mein Auge; durch einen Schluß gelange ich dann von der Empfindung des Grünen aus auf den Baum als die Ursache der Empfindung. Nichts ist falscher als diese Ansicht. Nicht durch die Reflexion oder auf irgend eine andere Weise gelange ich erst hinterher zur Vorstellung eines Gegenstandes, eines Objektiven, sondern sie ist gleich von vornherein da. In der Sinnesanschauung durch Empfindung wird der Gegenstand nicht vorgestellt als einwir-

---

[77]) N. Kr. I 50—52.

kend auf das Gemüt, sondern als schlechthin in der Anschauung gegeben. Die Sinnesanschauung hat unmittelbare Evidenz, indem sie den Gegenstand als gegenwärtig vorstellt.[78])

Auch nicht durch Vergleichung mit dem Gegenstande unterscheiden wir die Sinnesanschauung von der Sinnestäuschung oder der bloßen Einbildung, wie man gemeinhin glaubt. Wir finden vielmehr den Gegenstand immer erst durch die Anschauung, und nur die Vergleichung im Zusammenhange unserer Anschauungen und Erfahrungen lehrt uns im einzelnen Falle, ob eine Sinnesanschauung oder eine bloße Einbildung vorliegt.[79])

Ein anderer Fehler in der gewöhnlichen Auffassung der Empfindung besteht darin, daß man Erkenntnis durch innere Anschauung für erklärlich hält, Erkenntnis durch Anschauung eines äußeren Gegenstandes aber nicht. Der Grund für diesen Fehler liegt in folgendem. Man hält es für erklärlich, daß man sich einer Modifikation des Gemütszustandes — denn das ist die einzelne Empfindung — bewußt werden kann, aber für unbegreiflich, wie aus diesem inneren Bewußtsein die Erkenntnis eines äußeren Gegenstandes entspringen soll. Ganz mit Unrecht. Die Erkenntnis wird möglich durch die gegebene Sinnesanschauung. Ob es sich dabei um innere Anschauung handelt oder um Anschauung eines äußeren Gegenstandes, ist ganz gleich. Denn der angeschaute Gemütszustand ist von dem anschauenden ebenso gut verschieden wie der angeschaute Gegenstand von dem Gemütszustand, in dem er angeschaut wird. Das Unerklärliche aber ist bei beiden Arten von Sinnesanschauungen dasselbe, nämlich die Fähigkeit des Gemütes selbst, sich bewußt zu sein, vorzustellen und zu erkennen. Diese Fähigkeit können wir auf Grund der Erfahrung nur als Tatsache hinnehmen, nicht aber, da es sich um eine unmittelbare innere Qualität handelt, zum Gegenstand von Erklärungen machen.[80])

Vergleichen wir diese Lehren von Fries mit dem sensuellen Glauben Jacobis, so fällt uns auf, daß beide Denker das unmittelbare Moment in der Sinnesanschauung gleich stark hervorheben. Beide schließen jede Verstandesoperation aus: In

---

78) Ebd. 52—55. 79) Ebd. S. 55. 80) Ebd. S. 56 f.

der Sinnesanschauung durch Empfindung wird der Gegenstand nicht vorgestellt als einwirkend auf das Gemüt, sondern als schlechthin gegeben.

Das Fürwahrhalten betreffs der den Sinnen zugänglichen Welt ist also bei Beiden ein unmittelbares. Aber während Jacobi an die Realität der körperlichen Dinge glaubt, sieht Fries in ihnen nur Erscheinungen der Dinge an sich und nennt seine Überzeugungsart betreffs der Erscheinungen ein Wissen. Das ist der tiefgehende Unterschied zwischen Jacobi und Fries in der Kritik der Sinnlichkeit. Und doch bieten sich bei näherer Betrachtung der Sachlage Ähnlichkeiten in der Auffassung beider Denker.

Fries steht wie sein Meister Kant auf dem Standpunkte, daß die unseren Sinnen zugängliche Welt eine Welt der Erscheinungen sei, und er sucht diesen Standpunkt zu begründen. Ohne Zweifel ist die Möglichkeit eines Beweises, daß die Gegenstände unserer Erkenntnis Dinge an sich sind, ausgeschlossen. Denn wir können uns nicht unabhängig von unserer Erkenntnis den Gegenständen gegenüberstellen und beide vergleichen.[81])

Deshalb kann sich ein Realismus, der behauptet, daß wir die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, nur auf den Glauben zurückziehen. Das tut nun Jacobi auch. Keiner ist ja wie er von der Irrigkeit des rationalen Realismus überzeugt. Aber daß er die unmittelbare Überzeugung vom Dasein der sinnlichen Objekte mit demselben Worte „Glaube“ bezeichnete wie die von ihr so verschiedene unmittelbare Überzeugung vom Übersinnlichen — gegen seinen Gewährsmann Hume, der „belief“ und „faith“ unterscheidet — das ist gewiß verfehlt und von manchen Gegnern Jacobis mit Recht getadelt worden. Unseres Erachtens liegt der Grund dafür auch nur in einem persönlichen Interesse Jacobis: er dachte dadurch, daß er zeigte, die Überzeugung vom Dasein der sinnlichen Welt sei um nichts begründeter und von derselben Art wie die vom Dasein der Ideen, den Vernunftglauben besonders zu schützen, der ihm so sehr am Herzen lag. In seinem späteren Leben räumt er der Sinnlichkeit (und dem Verstande) ein etwas größeres Recht gegenüber dem

---

[81]) Fries, W. Gl. A. 35. N. Kr. II 177 f.

Vernunftglauben ein als früher; ein einziges Mal wird innerhalb eines mehr als zwanzigjährigen Zeitraumes die Gewißheit der Wirklichkeit der Dinge außer uns als „Glaube“ bezeichnet.[82]) Allgemein wird die „Sinnesempfindung“ dem „Geistesgefühl“ als gleichberechtigte Erkenntnisquelle gegenübergestellt, das Wissen in der Anschauung („genannt das eigentliche Wissen“) dem Wissen im Glauben.[83]) Dadurch nähert sich Jacobi dem Standpunkte von Fries.

Für diesen ist die Überzeugung vom Dasein der Dinge in Raum und Zeit ein Wissen, welches durch die äußere Sinnesanschauung begründet ist. In Mathematik und Philosophie halten wir durch allgemeine Regeln die Gesetze fest, an die das Sein und Werden in der Natur mit unabänderlicher Notwendigkeit gebunden ist. Die Mathematik bestimmt die Größe und die Gesetze der Bewegung, die Philosophie die notwendige Verknüpfung in der Natur dadurch, daß sie alles Sein mit Notwendigkeit den aus dem ursprünglichen Wesen der Vernunft entspringenden Gesetzen unterwirft.[84]) Daß wir mit unserer Mathematik und unserer beschränkten Erfahrung nur ein kleines Gebiet der Natur erforscht haben und auch da vielfach noch auf Mutmaßungen angewiesen sind, ändert nichts an der Sache. Da die ganze Physik der materiellen Welt von den einfachsten bis zu den verwickeltsten Erscheinungen den Gesetzen der Mathematik unterworfen ist, ist sie einem möglichen Wissen unterworfen.[85])

Aber der Mensch weiß nicht nur um die äußere Welt in Zeit und Raum, sondern auch um seine eigene innere Welt, sein Gemüt. Hier ergänzt der Verstand in seiner reflektierenden Tätigkeit die mit der inneren Anschauung beginnende Erkenntnis bis zur vollständigen Erkenntnis des eigenen Innern. Er findet die Notwendigkeit und Einheit, welche der Vernunft eigen ist, in ihren Erkenntnissen wieder auf; er entdeckt auch den Glauben an das Sein der Ideen.[86])

Aber wie Jacobi in den Wissenschaften einen Unterschied macht, so auch Fries innerhalb des Gebietes des Wissens. Durch

---

[82]) Frank a. O. 140. [83]) Jac. S. W. II 60.
[84]) Fries, W. Gl. A. 79 f. [85]) Ebd. 95 f. [86]) S. o. S. 25.

und durch erklärlich sind nur alle Verhältnisse von Materie zu Materie, als ganz von der äußeren Anschauung abhängig; ebenso sind durchaus erklärlich die inneren Funktionen des Gemütes unter sich; „das Verhältnis der Materie zum Geist und des Geistes zur Materie liegt hingegen außerhalb der Grenzen des Erklärlichen und wird nur in unauflöslichen Qualitäten ins Wissen aufgenommen.“ [87]) Gerade daß Fries auch letzteres Verhältnis zum Gebiete des Wissens rechnet, also das Verhältnis der Materie zu mir, wie es sich in Farbe, Duft usw. darstellt, scheidet Fries von Jacobi. Dieser hatte ja auch ins Gebiet des Wissens in weiterer Ausdehnung alles aufgenommen, was eine Vermittelung darstellt, also die Vorstellungen und ihre objektiven Gegenstände.

Die Sinnenwelt als Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung ist nun an sich nicht so, wie wir sie erkennen.[88])

Gegen den kritischen Skeptizismus, der behauptet, wir könnten nicht entscheiden, ob der Sinnenwelt Sein an sich zukäme oder nicht, richtet Fries den Beweis, den Kant durch die Auflösung der Antinomie geführt hat und der im wesentlichen besagt: „Der Begriff eines Dinges an sich widerspricht der Beschaffenheit der Gegenstände der Erfahrung; diese sind also keine Dinge an sich.“ [89])

Nun wissen wir aber immer noch nicht, was die Gegenstände der Erfahrung eigentlich sind. Es bleiben zwei Möglichkeiten: entweder sind sie Schein oder Erscheinung. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten kann das bloße Wissen nicht entscheiden.[90])

„Wir sagen, der Glaube an das Ewige, und in diesem an die Realität des höchsten Gutes ist das erste Vorausgesetzte in jeder endlichen Vernunft. Wir wissen nur durch die Erfahrung um das Endliche, aber wir beziehen mit Notwendigkeit das Sein des Endlichen auf die Idee des Ewigen, wir setzen das Ewige voraus und finden, daß die gleiche Realität des Ewigen auch in dem Endlichen wieder erscheine.“[91])

---

[87]) Fries, W. Gl. A. 92; vgl. auch 85 f.
[88]) Ebd. 61. N. Kr. II 180 f.
[89]) W. Gl. A. 39 ff, 46 ff., 47. [90]) Ebd. 73 f. [91]) Ebd. 54.

Fries fühlt sich also nicht wie Jacobi als Bürger zweier, wenn auch wunderbarer Weise sich auf einander beziehender, so doch verschiedener Welten. Ihm ist die Welt unter Naturgesetzen bloße Erscheinung, der ein Sein an sich zu Grunde liegt. Aber es ist die gleiche Realität in dem ewigen und endlichen Sein: das Ewige erscheint uns in der Natur. Dadurch wird Wissen und Glauben verbunden.[92])

Wollten wir dadurch zum Ewigen gelangen, daß wir unser Wissen zum Absoluten steigerten, so würden wir uns ins absolute Leere verlieren. Der einzige Weg zum Ewigen ist der Glaube, und für ihn gewinnen wir nur dadurch Platz, daß wir unser Wissen auf seine wahren Verhältnisse beschränken, nämlich durch den Satz, daß die Sinnenwelt nur Erscheinung sei.[93])

Der ursprüngliche Glaube der Vernunft aber an das ewige Sein verbürgt uns andrerseits wieder, daß die Sinnenwelt kein Schein sei, sondern das ewige Sein in der durch unsere subjektive Vorstellungsweise bedingten Form, d. h. Erscheinung. *

Und diese Auffassung bringt Fries wieder dem Glauben Jacobi's näher.

2. Die unmittelbare Erkenntnis durch Vernunft. Vergleich derselben mit Jacobi's Vernunftglauben.

Die Empfindung durch Affektion, das unwillkürliche Gedankenspiel durch Assoziation und das willkürliche durch Reflexion sind die veränderlichen Tätigkeiten im Erkennen. Ihnen allen liegt gemeinschaftlich als bleibende Form zu Grunde die beharrliche Grundtätigkeit der Vernunft, die unmittelbare Spontaneität.[94]) Dieser entspringt als eigentümlichste Äußerung die apodiktische Erkenntnis in Mathematik und Philosophie, d. h. die Erkenntnis, die durch die bloße Form der Erregbarkeit bestimmt ist, die folglich in jeder Vernunft dieselbe sein muß und der einzelnen so zukommt, daß sie jeder andern Erkenntnis zu Grunde liegt.[95])

---

[92]) Ebd. 61. [93]) Ebd. 59. [94]) N. Kr. I 207. [95]) Ebd. 248 f.

Die philosophische Erkenntnis ist die einzige, deren wir uns nur durch Reflexion bewußt werden können.[96]) Auf dem Wege der Reflexion entdecken wir die Notwendigkeit und Einheit als die allgemeinen Formprinzipien der Vernunfterkenntnis, ferner die Kategorien und die metaphysischen Grundsätze der Naturlehre. Auf demselben Wege aber entdecken wir auch die Ideen. Die metaphysischen Gesetze nun erkennen wir zwar nur in Begriffen, nie durch Anschauung; gleichwohl aber gehören sie noch zum Wissen. Denn ihre Anwendung geht nur auf Gegenstände der Natur, welche uns durch Anschauung gegeben werden. Die Ideen aber gehören zum Reiche des Glaubens.[97])

Wie für Jacobi, so ist auch für Fries der Glaube das erste Vorausgesetzte.[98]) Wie Jacobi, so geht auch Fries durch das Selbstbewußtsein seiner Freiheit vom Wissen zum Glauben über.[99]) Beide Denker sind sich auch darin einig, daß der Glaube vor allem geschützt werden muß. Denn dem Glauben gehört die Idee an, und in der Idee liegt der Mittelpunkt alles Philosophierens, wozu Logik und Metaphysik mit allen Weitläufigkeiten nur Vorbereitung sind.[100]) Aber Fries tadelt den unklaren und mehrdeutigen Glaubensbegriff Jacobis.[101]) Nach ihm ist es das besondere Interesse der philosophierenden Vernunft, den Glauben in seiner Trennung vom Wissen so klar als möglich aufzustellen, da er durch jede Vermischung mit demselben nur verlieren kann.[102]) Wir gewinnen aber hauptsächlich dadurch Platz für den Glauben, daß wir das Wissen erniedrigen. Das geschieht einmal dadurch, daß wir den Gegenständen des Wissens, als dem Endlichen, nur die Realität der Erscheinung zuschreiben, zum andern dadurch, daß wir die subjektive Natur auch des Wissens zeigen. Denn so wenig wie beim Glauben wird auch beim Wissen unsere Überzeugung durch den Gegenstand bestimmt, sondern die Tätigkeiten der erkennenden Vernunft bestimmen sich durch ihr Verhältnis zu einander als Wissen oder Glauben.[103]) Hieraus geht wieder

---

[96]) Ebd. 276. [97]) W. Gl A. 75. [98]) Ebd. S. 72; vgl. o. S. 44.
[99]) W. Gl. A. 62. [100]) Ebd. S. 126.
[101]) S. o. S. 42. [102]) W. Gl. A. 94, 118. [103]) Ebd. 118 f

hervor — und darin befinden sich Jacobi und Fries wiederum in vollster Übereinstimmung — daß der Glaube kein niederer Grad des Wissens ist, als welcher er bis auf Jacobi doch immer gegolten hat, sondern nur eine andere Überzeugungs a r t, die aber nicht geringere Gewißheit gibt als das Wissen.[104])

Der wahre Unterschied zwischen Wissen und Glauben liegt darin, daß das Wissen seine Gegenstände aus der Anschauung nimmt, der Glaube aber nicht.[105])

Endlich erklärt Fries des öfteren ganz im Sinne Jacobis, daß wir nicht durch einen S c h l u ß von der Erscheinung auf das, was erscheint, vom Endlichen aufs Ewige gelangen. Wir werden zwar in der Spekulation durch die Unvollendbarkeit des Naturganzen auf eine höhere Idee des Seins an sich geleitet und fordern für diese Idee Realität durch die in innerer Natur aufgefundenen Ideen der Pflicht und des Rechtes; aber wir müssen, um ihr diese Realität zu verschaffen, über das Wissen hinausgehen. Denn für das bloße Wissen fordert das Endliche kein Ewiges, das Bedingte kein Unbedingtes; wir können da nicht zwischen Schein und Erscheinung unterscheiden.[106]) „Ebensowenig als wir daraus auf die Wahrheit des Gesetzes der Kausalität schließen, weil uns Gegenstände der Erfahrung gegeben sind, ebensowenig schließen wir von dem Endlichen aufs Ewige. Sondern ebenso wie das Gesetz der Kausalität aus dem Wesen der Vernunft notwendig zur Erfahrung hinzukommt, ebenso kommt der Glaube an das Ewige ursprünglich und unmittelbar aus dem Wesen der Vernunft notwendig zum Wissen um das Endliche hinzu.“ [107])

Daraus folgt aber zugleich ein anderes. Mit ebendemselben Rechte wie die Kategorien und metaphysischen Grundsätze kann Fries die Ideen mit Hilfe einer Theorie der menschlichen Vernunft aus dem Wesen derselben ableiten.[108]) Das ist der Grundunterschied zwischen ihm und Jacobi auf dem Gebiete des Glaubens. Jacobi begnügt sich mit der Aufweisung des Vernunftglaubens als eines zweiten allgemein gültigen Erkenntnis-

---

[104]) Von dtsch. Philos. Art u. Kunst 51 u. folg. Anm.
[105]) W. Gl. A. 64 f., 70 f., 74. [106]) W. Gl. A. 73; vgl. o. S. 44.
[107]) Ebd. 132; vgl. N. Kr. II 190. [108]) N. Kr. II 158 f.; s. o. S. 29.

quells; Fries will den Glauben an die Ideen begründen. Das geschieht, entsprechend der Begründung der Kategorien und metaphysischen Grundsätze, indem er zeigt: Jede endliche Vernunft glaubt kraft der Organisation ihres Wesens notwendig an die ewige Realität des Seins an sich. Es geht mit den Ideen nicht, wie etwa mit Dingen der Naturerkenntnis, nämlich daß der eine an die Ewigkeit seines Wesens glaubt, der andre aber nicht, so wie der eine weiß, daß Pallas am Himmel steht und wie sie sich bewegt, der andere sich aber nicht darum kümmert: „In Rücksicht dieser Ideen kann nichts wahr sein, was nicht ein jeder glaubt und in sich hat; die Wahrheit hängt hier nicht vom anregenden Sinne ab, sondern sie entspringt aus der Vernunft selbst." Da wir nun aber dieses Glaubens, der einem jeden eigen ist, uns erst durch die Reflexion mittelbar wieder bewußt werden, so kommt es vor allem darauf an, Fehler in der Selbstbeobachtung zu vermeiden, damit nicht einer meine, er glaube von alledem nichts, wovon der Glaube doch unmittelbar im Wesen seiner Vernunft liegt. Kraft seiner Deduktion macht sich Fries also anheischig, „jedem, der die Realität der Ideen leugnet, geradezu aufzuweisen, nicht etwa nur, daß sie dennoch wirklich Realität haben, sondern daß er selbst, er mag sagen, was er will, in der Tat doch auch ihre Realität glaube und sich mit dem Gegenteil doch nur selbst täusche." [109])

In unserer Vernunft liegt Einheit und Notwendigkeit als ihr oberstes Gesetz. Diese zeigen sich in den Gesetzen der natürlichen Ansicht so, wie sie sich an dem durch die Sinnesanschauung gegebenen Material der Erkenntnis aussprechen, in den Gesetzen der idealen Ansicht dagegen so, wie die Reflexion das Gesetz der Einheit und Notwendigkeit rein für sich aus der unmittelbaren Vernunfterkenntnis auffaßt, als erstes und innerstes Prinzip in der transzendentalen Apperzeption.[110]) Die Verstandeseinheit und ihre Formen (die Kategorien) gewinnen wir also, indem wir die ursprüngliche formale Apperzeption als Bedingung der durch die Sinne gegebenen Erkenntnis uns zum Bewußtsein bringen, die Vernunfteinheit und ihre Formen (die Ideen) aber, indem wir das Gesetz der Ein-

---

[109]) N. Kr. II 190 f. [110]) Ebd. 158.

heit der transzendentalen Apperzeption rein für sich auffassen.[111]) Wenn wir nun fragen, warum sich diese beiden Ansichten unterscheiden, warum wir in dem reinen Gesetz der formalen Apperzeption nicht eben nur die formale Bedingung alles Materialen, und in der formalen Bedingung alles Gegebenen jenes reine Gesetz finden, warum sich also Kategorien und Ideen einander gegenüberstehen, so erhalten wir darauf folgende Antwort:

Jede sinnliche Vernunft erkennt ihre eigene Beschränktheit dadurch, daß ihr aller Inhalt ihrer Erkenntnis durch ein ihrem Wesen fremdes Prinzip der äußeren Anregung zukommt. Daher können die Anforderungen des ersten Gesetzes, das ihr Eigentum ist, Einheit und Notwendigkeit, durch die sinnlich eingeleitete Erkenntnis nie erfüllt werden. Die transzendentale Apperzeption fordert aus dem ersten Gesetz unserer Erkenntnis heraus Totalität eines Weltganzen; die Selbsterkenntnis der Beschränktheit unserer Vernunft findet aber in der Einheit des gegebenen Mannigfaltigen nur die unendliche Unvollendbarkeit der rein sinnlichen Form in Zahl, Zeit und Raum. Jene fordert ein absolut Reales; diese findet in jedem gegebenen Ganzen nur beschränkte Realität. Daher muß sie endlich die Modalität ihrer gegebenen Erkenntnis als Erscheinung für ihre sinnlich beschränkte Ansicht dem notwendigen Sein der Dinge an sich entgegensetzen. Aus dieser Entgegensetzung der vollendeten Einheit gegen die Formen der Verbindung des uns Gegebenen erhalten wir dann den Gegensatz der idealen und der natürlichen Ansicht.[112])

„Wir müssen deshalb in Rücksicht der Deduktion der Ideen genau unterscheiden die positive Grundlage unserer ganzen idealen Ansicht und die Formen des Ausspruchs der Ideen vor der Reflexion. Jene positive Grundlage ist der Glaube an die Realität schlechthin, welcher das innerste Eigentum jeder vernünftigen Erkenntniskraft ist; die Formen, unter denen wir uns vor der Reflexion allein die ideale Ansicht aus-

---

[111]) Ebd. 159. [112]) N. Kr. II 160 f.

sprechen können, entspringen hingegen nur aus der Negation der Beschränkung unseres sinnlichen Wissens.“ [113])

Die Aufgabe der Deduktion der Ideen zerlegt sich also in die beiden Unter-Aufgaben: Woher kommt uns der spekulative Glaube an die Realität schlechthin? Sodann: Woher kommen uns die reflektierten Formen der idealen Ansicht?

Das Grundbewußtsein des Seins an sich, als dem Endlichen zu Grunde liegend, leitet sich in der anthropologischen Theorie der Vernunft her aus deren oberstem Verhältnis. Jede vernünftige Erkenntniskraft, in deren Grundbewußtsein die Form der Einheit und Notwendigkeit liegt, muß kraft dieser Eigenschaft jeder sinnlich gegebenen, noch so beschränkten Erkenntnis die Form einer unbedingten Realität derselben anbilden und den Gehalt der Erkenntnis also als Erscheinung einer Realität schlechthin ansehen. „Es ist das oberste Verhältnis des formalen Grundbewußtseins unserer Vernunft zu irgend einer materialen Erkenntnis, wodurch diese jederzeit die höchste Realität, wenngleich nur als erscheinend und nicht als rein an sich gegeben, darin anerkennt und so einen spekulativen Glauben in ihrem innersten Wesen hat an die bedingungsweise absolute Gültigkeit ihrer Erkenntnisse.“ [114])

Aus diesem spekulativen Glauben, der jeder vernünftigen Erkenntnis mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit unmittelbar zukommt, erklärt Fries auch den natürlichen Realismus des gemeinen Menschenverstandes, der jede idealistische Behauptung lächerlich findet. Es gibt nur eine Wahrheit, und der Mensch traut sich schlechthin zu, in ihrem Besitz zu sein, d. h. die Dinge zu erkennen, wie sie an sich sind. Erst in der Spekulation führt uns der Widerstreit zwischen der subjektiven Unvollendbarkeit der Natur und der Selbständigkeit des Wesens der Dinge, die wir in den Ideen denken, darauf, daß wir die Natur nur als Erscheinung denken können, über die wir uns in der Idee erheben.[115])

Wir können die Vollständigkeit der idealen Ansicht nur durch Verneinung der Beschränkungen an den Kategorien denken. Als oberste Form aller transzendentalen Ideen stellt

---

[113]) Ebd. 161. [114]) Ebd. 192 f. [115]) Ebd. 193 f.

sich dann heraus die Idee des Absoluten; das Charakteristische der idealen Vorstellungsweise ist die Vorstellung des Realen durch verdoppelte Verneinung.[116])

In der Idee des Absoluten als des unbeschränkt Realen ist bereits das für die ganze Ideenlehre grundlegende Moment der Qualität vertreten, indem jene Idee durch Zusammensetzung der drei Kategorien Realität, Verneinung, Beschränkung zustande kommt.[117])

Der negative Ursprung dieser Idee wie der anderen aber zeigt den Gegensatz zwischen Fries und dem spekulativen Rationalismus. Für Fries ist das Absolute nicht das Prinzip alles absoluten Wissens, der Quell aller unmittelbaren Wahrheit, sondern ein mittelbares Produkt der Reflexion, welches wir erst durch den Gegensatz gegen die gegebene Realität erzeugen können, nämlich durch Negation der Schranken des anschaulich Gegebenen.[118])

Im Momente der Qualität fordern wir im Gegensatz gegen jede endliche Allheit absolute Totalität der Gegenstände des Weltganzen als eine Allheit, die nicht wieder als Einheit einer Vielheit gedacht werden kann.[119])

Für die ideale Bestimmung der Modalität ergibt sich, „daß die natürliche Ansicht der Dinge nur als absolut zufällig eine subjektive Ansicht der einzelnen Vernunft vom Wesen der Dinge zeige, worin dieses nur zur Erscheinung wird, welcher aber die Idee die absolute Notwendigkeit als das Wesen der Dinge an sich entgegensetzt.“

In den Kategorien der Relation spricht sich die Beschränkung aller Verhältnisse durch die Naturnotwendigkeit aus. Die höchste Idee der Relation ist also die Freiheit, d. h. die Aufhebung der Naturnotwendigkeit. Statt der durch das Gesetz der Wechselwirkung bestimmten Gemeinschaft der Dinge fordern wir für die Idee nur eine intelligible Welt des Lebendigen, deren Substanz wir als Seele, deren Kraft wir als freien Willen und deren Ordnung endlich wir der Gottheit als der absoluten Ursache unterworfen denken müssen.[120])

---

[116]) Ebd. 168 f. [117]) Ebd. [118]) Ebd. 171.
[119]) Ebd. 169. [120]) Ebd. 170.

In diesen Ideen als den Formen des Unbeschränkten im Verhältnis zum Endlichen, welches nur seine Erscheinung ist, sprechen wir aber nur das in unserer Vernunft liegende Grundbewußtsein der absoluten Realität des Seins an sich aus.[121]) Unserer ganzen idealen Ansicht liegt daher das Sein an sich als ewiges Sein, d. h. als Sein ohne Raum und Zeit, zu Grunde.[122]) Über dieser modalischen Grundlage bildet sich dann im Momente der Relation unsere ideale Ansicht selbst aus.[123]) Die sich aus diesem Momente der Relation entwickelnden Ideen aber sollen einer genaueren Betrachtung und einer Vergleichung mit den Ideen Jacobis unterzogen werden.

Die Individualität unseres Selbstbewußtseins, die wir durch das Wort „Ich" bezeichnen, wird uns vor der Idee zu einer selbständigen Individualität, die wir Seele nennen. Die Seele wird uns zu einer immateriellen Substanz, denn die Abhängigkeit von der Materie verschwindet von selbst vor der Idee; sie wird ewig, d. h. sie ist ohne alle Zeit, denn vor der Idee werden die Schranken von Zeit und Raum aufgehoben.

Selbständige Individualität aber nennen wir Persönlichkeit, und eine immaterielle persönliche Substanz heißt ein Geist. Unser ewiges Dasein ist also ein geistiges Dasein, dem wir die Qualitäten unseres Gemütes als des Gegenstandes der inneren Erfahrung, Vernunft und Wille, in vollendeter Form zuschreiben. Die vollständige Idee der Seele ist also die Idee eines vernünftigen, wollenden Geistes, dessen Dasein an Raum und Zeit nicht gebunden ist. Wir haben sie gewonnen, indem wir die Beschränktheit unserer zeitlichen Ansicht des eigenen Wesens aufgehoben haben.

Der Glaube an die Ewigkeit unseres individuellen vernünftigen Wesens aber folgt aus dem Grundbewußtsein der menschlichen Vernunft, aus dem heraus sie allem, was in der Erscheinung für sie Realität hat, den Wert einer Erscheinung des Ewigen beilegt.[124])

Fries unterscheidet die Ewigkeit unseres Wesens als Unsterblichkeit von der Beharrlichkeit unseres Gemütes in der Zeit. Die Fortdauer unseres Gemütes nach dem Tode geht auf

---

[121]) Ebd. 192. [122]) Ebd. 202. [123]) Ebd. 204. [124]) Ebd. 213 f.

ein Sein in der Zeit, ist also nur Thema für die innere Physik, um das wir wissen müssen, oder über das wir doch nach Wahrscheinlichkeiten beraten. Dieses Thema hat aber für die echt philosophische Spekulation gar nicht das Interesse, wie es den Anschein hat. Denn Ewigkeit und Freiheit, in denen allein die Würde unseres Wesens besteht, können in der Zeit niemals gefunden werden. Diese gibt es nur im Reiche der Ideen. „Die materielle Substanz ist hier gewiß unvergänglich durch alle Zeit und eben somit das bloße Nichts für die Verhältnisse des Ewigen, unser eigenes Innere aber behält seine Realität in der Welt der Ideen[125]) und schließt sich eben darum nur auf wenige Augenblicke an diese Verkörperungen an.“ [126])

Fries löst den Widerstreit zwischen den verschiedenen philosophischen Auffassungen über das Verhältnis von Leib und Seele gemäß seiner transzendental-idealistischen Ansicht dadurch, daß er das Gemüt als Gegenstand der inneren Erfahrung als identisch betrachtet mit dem Lebensprozeß des Körpers als dem Gegenstande der äußeren Erfahrung, beide jedoch nur als „eine verschiedene Erscheinungsweise der einen und gleichen Realität, welche mir meine Person einmal als mein Gemüt innerlich und dann als den Lebensprozeß meines Körpers äußerlich zeigt.“ [127])

Freiheit besteht in der Unabhängigkeit des ewigen Seins von der Natur. Wie die Seele die Substanz der intelligiblen Welt ist, so ist die Freiheit die Kraft, durch welche in ihr die Gemeinschaft der Geister möglich wird. Freiheit wird notwendig, sobald wir den Unterschied zwischen Erscheinung und Sein an sich gemacht haben. In der Zeit herrscht die Verkettung der Begebenheiten nach dem Naturgesetz. Für das Sein an sich aber ist gar keine Zeit; es gibt also da nur ein schlechthin freies Sein. Nun glauben wir an die Ewigkeit unseres Wesens als eines vernünftigen, wollenden Geistes. Wir müssen für uns also als Mitglieder der intelligiblen Welt den Willen von der Herrschaft des Naturgesetzes, unter dem es für unsere be-

---

[125]) Von mir gesperrt. [126]) N. Kr. II 216 f. [127]) Ebd. 221—24.

schränkte Ansicht steht, befreit denken, d. h. als absolut frei anerkennen.[128])

Den Widerstreit zwischen den beiden Tatsachen, daß der Mensch, als in der Natur erscheinend, notwendig unter deren Gesetzen steht, daß er aber gleichwohl im Gewissen Ansprüche an sich stellt, worin er seine Handlungen als gut oder böse anrechnet, diesen Widerstreit löst Fries durch die Unterscheidung zwischen dem empirischen Charakter des Willens und dem intelligiblen Charakter, der jenem ein Sein der Dinge an sich zu Grunde legt und sein wahres Sein enthält. In der Natur ist die Eigenschaft des Willens, jedem sinnlichen Antrieb zu widerstehen und pflichtgemäß zu handeln, unmöglich; denn das würde eine unendliche Kraft des Widerstandes erfordern, welche dem Gesetze der Größe in der Natur widerspricht. Daß der endliche Wille aber im Gewissen annimmt, daß jeder Antrieb, so stark er auch sein mag, ihn wohl affizieren, aber nie zur Handlung bestimmen könne, in dieser Voraussetzung spricht das Gewissen den Glauben an die eigene Freiheit aus und den Willen über die endlichen Schranken hinauszukommen.[129])

Wenn wir mit diesen Lehren von Fries die entsprechenden Jacobis vergleichen, so ist der Hauptunterschied der schon oben erwähnte, daß Fries die Ideen der Freiheit und Unsterblichkeit aus einer Theorie der Vernunft abzuleiten sucht, während Jacobi sich mit einer Aufweisung derselben als Objekten des Glaubens begnügt. Vor der Vollendung der philosophischen Ansichten beider Denker tritt dieser Unterschied noch gar nicht so scharf hervor. In der Fassung, die Fries der Ideenlehre in seiner Schrift „Wissen, Glaube und Ahndung" gegeben hat, geht er gleich Jacobi in der zweiten Periode seines Denkens[130]) durch das Selbstbewußtsein unserer Freiheit vom Wissen zum Glauben über,[131]) also doch zu einer Art Erfahrungsglauben, und folgert die Unsterblichkeit aus der bloßen Entwickelung der Idee der Freiheit.[131]) Später ist aber die Freiheit ebenso wie Gott und Unsterblichkeit ein Objekt des Glaubens. „Das Gebiet der

---

[128]) Ebd. 239 f. [129]) Ebd. 241—45.
[130]) Vgl. o. S. 20, Anm. 50 [131]) W. Gl. A. 62. [132]) Ebd. 158.

Freiheit ist das Gebiet der Unwissenheit," sagt Jacobi,[133]) „aber einer dem Menschen unüberwindlichen Unwissenheit," und für Fries ist das Reich der Ideen das Gebiet der notwendigen Erkenntnisse für die menschliche Vernunft, in das keine positive Erkenntnis eindringen kann.[134])

Auch in der Auffassung der Freiheit stimmt Jacobi wohl im ganzen mit Fries überein; allerdings kann er, weil er nicht Anhänger des transzendentalen Idealismus ist, nicht zu einer so glatten Auflösung der Antinomie gelangen wie dieser. Er ist zwar zu leicht geneigt, jede Willkürlichkeit in Denken und Dichtung als Ausdruck der Freiheit zu nehmen und der natürlichen Erklärung zu entziehen, aber grundsätzlich behauptet er doch die Unmöglichkeit, die Freiheit zu erkennen, und nennt sie ein unbegreifliches Geheimnis.[135]) Er könnte bei der Auflösung der Antinomie sehr gut seine Unterscheidung der beiden Welten, des Reiches des Glaubens und des Reiches der Natur, verwerten und wirklich nennt er auch den Menschen an einer Stelle nur frei, „insofern er mit einem Teile seines Wesens nicht zur Natur gehört, nicht aus ihr entsprungen ist und von ihr empfangen hat."[136]) Freilich scheint dieser Auffassung wieder seine Bestimmung der Freiheit als Unabhängigkeit des Willens von der Begierde, die sich im Bewußtsein darstellt und in der Tat erweist,[137]) zu widersprechen. Eine vollständige Klarheit, wie bei Fries, vermissen wir also.

Besonders aber bringt die Nichtunterscheidung von endlichem und ewigem Sein Jacobi bei der Frage der Unsterblichkeit in Schwierigkeiten. Er ergeht sich wohl in rednerischer Ausschmückung des Glaubens an die Unsterblichkeit; ob er aber bei der persönlichen ewigen Fortdauer der Seele an ein Dasein derselben außer und unabhängig von der Zeit oder an eine Beharrlichkeit des Gemütes, wie es sich der inneren Selbstbeobachtung darstellt, in der Zeit denkt, ist nicht bestimmt zu sagen. Wahrscheinlich ist aber das letztere, da er sagt, die Unsterblichkeit nehme den Menschen nach seiner geistigen Seite von den Naturgesetzen aus.[138])

---

133) S. o. S. 18. 134) N. Kr. II 197. 135) S. o. S. 21.
136) Jac. S. W. II 315 f. 137) S. o. S. 21. 138) S. o. S. 22.

Nach Fries bilden wir unsere ideale Ansicht stufenweise aus gemäß unserer beschränkten Vorstellung von der Erscheinungswelt. So gewinnen wir als Gipfel der idealen Vorstellungsart, nach Verhältnissen der inneren Natur, die intelligible Welt, deren Substanz die Seele, deren Kraft die Freiheit ist, und deren Ordnung in den Gesetzen der Wechselwirkung freier Personen besteht oder in den Gesetzen des Reiches der Zwecke. Aber auch in der intelligiblen Welt stellen wir uns nur die Erscheinung des Vernünftigen im Verhältnis zur ewigen Realität vor. Die intelligible Welt enthält in unserer Vorstellung immer noch einen Teil unserer sinnlichen Beschränkungen; sie kann also nicht an sich sein, sondern nur ein Regulativ für unsere Handlungen darstellen. Zur Vollständigkeit unserer idealen Ansicht erheben wir uns also erst durch Verneinung der Schranken der intelligiblen Welt. Das geschieht in der Idee der Gottheit.[139]) Für keine Idee hat man so oft wie für diese versucht, aus bloßen Negationen ein Reales zu gewinnen, da der Begriff des allerrealsten Wesens doch etwas unmittelbar Positives sein sollte. Das ist ein vergeblicher Versuch für uns. Den positiven Grund können wir für diese höchste wie für die anderen Ideen aus nichts anderem entlehnen als aus dem Verhältnis der Kategorien zur Natur, indem wir für die Erhebung zur Idee die Zufälligkeit des natürlich Gegebenen aufgehoben denken.

So denken wir die Gottheit der Quantität nach als das „Ideal der Vernunft, den absoluten Gegenstand der transzendentalen Apperzeption nach der Idee der absoluten Einheit im Sein der Dinge“, der Qualität nach als das allerrealste Wesen. Während diese aus den Momenten der Quantität und Qualität gewonnenen Bestimmungen nichts besagend (!) sind (wie bei aller Idee), sind die beiden anderen Momente spekulativ von bestimmterer Anwendung. Der Relation nach müssen wir in der Idee der Gottheit die Einheit der Existenz aller Dinge absolut denken. Das können wir weder, indem wir eine absolute Vollständigkeit in der Zusammensetzung der Dinge denken, als das All und Eins der Welt, noch auch, indem wir alles Sein der Dinge in der Gottheit als höchster Substanz vereinigt denken —

---

[139]) N. Kr. II 204—206, 256—59.

denn beides läßt sich nicht absolut denken und widerspricht also der Idee — wir können es nur, indem wir die Gottheit als die höchste Ursache für das Wesen der Dinge und ihre Ordnung denken, als den Urgrund im Sein der Dinge.

Damit verbindet sich dann im Momente der Modalität die ideale Bestimmung, durch welche wir die Gottheit auffassen als das Wesen aller Wesen, das absolut notwendige Wesen, dem gegenüber jedes andere Wesen nur zufällig ist, von dem die ewige Ordnung der Dinge ausgeht, die uns durch die Ideen der Pflichtgebote gegeben wird.[140])

In der Spekulation ist also die Idee der Gottheit die letzte, die wir aussprechen können, „für den lebendigen Glauben hingegen ist sie das erste und innerste in unserem Wesen, als der Glaube an die Realität des höchsten Gutes.“ [141])

In diesem Glauben an Gott stehen Jacobi und Fries zusammen. Beide sind Gegner nicht nur der „Beweise“ der dogmatischen Philosophie, sondern sogar von Kants moralischem Beweise. Fries hebt hervor, daß Kants ganzer Beweis ein *ὕστερον πρότερον* sei. Denn der Schluß vom Sollen auf die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes hat nur Kraft, wenn der Grundsatz der besten Welt oder die Realität des höchsten Gutes schon vorausgesetzt wird. [142]) Aber Jacobi geht noch weiter als Fries. Er verwirft nicht nur den Beweis, sondern auch die Fries'sche Begründung des Glaubens, die er wohl nicht mit dem Beweis verwechselt hat, indem er sagt: „Die bloße Deduktion nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens zerstört notwendig den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott, indem sie mit der größten Klarheit einsehen läßt, wie jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugnis des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, das er seiner Natur nach notwendig dichtet, das darum auch vielleicht, aber höchstens nur vielleicht eine Dichtung des Wahren und somit kein bloßes Hirngespinst; ebenso

[140]) Ebd. 259—67. [141]) Ebd. 247. [142]) W. Gl. A. 68 f.

sehr und wohl noch mehr vielleicht aber auch ein bloßes Gedicht und somit wirklich nur ein Hirngespinst sein kann." [143])

Aus der Fries'schen Deduktion der Idee der Gottheit selbst und ihrer einzelnen idealen Bestimmungen erklären sich auch die Unterschiede von Fries und Jacobi in der Auffassung der Idee der Gottheit im einzelnen. Der Glaube an Gott als die persönliche Ursache der Welt ist bei beiden derselbe.

Außer dem Wissen und Glauben hat Fries noch eine dritte Überzeugungsart, die er sich rühmt zuerst philosophisch verwendet zu haben.

Drei Sätze stehen für unsere Erkenntnis fest. 1. Die Sinnenwelt unter Naturgesetzen ist bloße Erscheinung. 2. Der Erscheinung liegt ein Sein an sich zu Grunde, welches durch die Idee des Ewigen gedacht wird. 3. In dem endlichen und ewigen Sein ist die gleiche Realität, d. h. die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich. Der erste Satz ist das beschränkende Prinzip des Wissens, der zweite das Prinzip des Glaubens, der dritte das Prinzip der Ahnung. Wir wissen durch Verstandesbegriffe und Sinnesanschauung um die Welt unter Naturgesetzen; wir glauben an die Welt der Dinge an sich, an die Ewigkeit des höchsten Gutes und sprechen diesen Glauben in den logischen Ideen aus.[144]) Aber ebenso wenig wie wir durch Verstandesbegriffe und Sinnesanschauung zur Welt der Ideen gelangen können, ebenso wenig ist es den logischen Ideen möglich, aus dem Ewigen heraus das Endliche zu berühren. Sie machen für sich eine geschlossene Welt aus, die mit der Natur in gar keine Berührung käme ohne das Gefühl und die ästhetischen Ideen der Ahnung. „Es fällt nämlich jenes Wissen um das Endliche und dieser Glaube an das Ewige in unserem Gemüte in einem und demselben Bewußtsein zusammen, sodaß die Realität beider sich innig vereinigt; diese Vereinigung kann aber nur durch das Gefühl der frei reflektierenden Urteilskraft in den ästhetischen Ideen der Ahnung zum Bewußtsein kommen." [145])

Aus dieser kurzen Darstellung geht klar hervor, daß die

---

[143]) Jacobi: S. W. III 368 f.

[144]) N. Kr. II 195—97; W. Gl. A. 60—62. [145]) W. Gl. A. 74.

Ahnung bei Fries etwas anderes ist als bei Jacobi.[146]) Bei diesem bildet sie die Vorstufe des reinen Vernunftglaubens,[147]) und auch später noch, auf dem Höhepunkte der Glaubenslehre, wird in der schwärmerischen Sprache Jacobi's das Wort „Ahnen“ oft für „Glauben“ gebraucht,[148]) zum Schaden einer klaren philosophischen Sprache. Dadurch können sich den Worten nach ähnliche Sätze bei Jacobi und Fries ergeben. Der Sinn kann nicht derselbe sein, weil die philosophische Anwendung des Begriffes „Ahnung“ bei Fries eben bedingt ist durch seine Unterscheidung von Erscheinung und ewigem Sein, die Jacobi nicht kennt. Daß Fries das Wort von Jacobi übernommen hat, soll nicht bestritten werden; seine Anwendung desselben ist eine durchaus andere.

Schluß.

Bei der vorliegenden vergleichenden Darstellung ist das Abhängigkeitsverhältnis von Fries zu Jacobi kaum berührt worden. Das lag auch nicht im Zweck der Arbeit. Die Abhängigkeit von Fries ist allerdings nicht abzustreiten. Schon als Zögling der Brüdergemeinde zu Niesky, bevor er Schüler Kants wurde, lernte Fries aus Jacobis Schriften, besonders den philosophischen Romanen, dessen „Glauben“ kennen.[1]) Das ist für sein ganzes Leben entscheidend gewesen. Aber auch abgesehen von diesem Gesichtspunkt ist die Vergleichung der philosophischen Lehren beider Männer — als System kann man die Lehren Jacobis nicht bezeichnen — von größtem Interesse. Sie zeigt uns den hochbedeutsamen Versuch, ohne den Verstand als Erkenntnisquell zu einer philosophischen Erkenntnis zu gelangen. Wären wir auf den Verstand allein angewiesen, so ge-

---

[146]) Cramer: „Fries in s. Verh. zu Jac.“ S. 45 f. trifft gar nicht das Wesen der Sache.

[147]) Vgl. Frank a. O. 60—66.

[148]) S. o. S. 18.

[1]) Vgl. Henke: Fries, 21, 24.

langten wir zu nichts anderem als einer dürftigen Ausbeute der obersten, leeren Prämissen, die selbst unbeweisbar sind. Aber es gibt noch eine unmittelbare Überzeugung, die uns Erkenntnis gibt. Wir unterscheiden zwei Arten der unmittelbaren Überzeugung, eine durch Sinnesanschauung und eine durch Vernunft. Jacobi nennt beide „Glaube", Fries beide „Erkenntnis". Es ist oben die Vermutung ausgesprochen worden, daß Jacobi aus ganz bestimmten Gründen die unmittelbare Überzeugung durch Sinnesanschauung sensuellen Glauben genannt hat. Ebenso hat Fries nach unserer Vermutung nur in Parallelismus zur unmittelbaren Erkenntnis durch Sinnesanschauung die unmittelbare Vernunfterkenntnis aufgestellt. In jenem Punkte müssen wir Jacobi Unrecht geben, in diesem Fries.

Wir wissen durch Sinnesanschauung und Verstandesbegriffe um die Dinge der Natur. Sonst gäbe es für den Menschen überhaupt kein Wissen um Reales. Aber unser Wissen erstreckt sich nur auf Erscheinungen, denen ein nur durch den Glauben zu gewinnendes Sein an sich zu Grunde liegt. Jacobi hat, wenngleich er mit Scharfsinn den Hauptwiderspruch in Kants Lehre nachwies, das Wesen des Kantianismus nie verstanden. Denn er streitet gegen Kant für einen Realismus, den dieser nie verworfen, sondern bei seiner ganzen intelligiblen Weltansicht vorausgesetzt hatte.[2])

In der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft faßt Fries die ursprünglichen Gesetzmäßigkeiten der Vernunft, denen sie bei Berührung mit sinnlich gegebenem Stoffe folgt, und den Glauben an das ewige Sein zusammen.

Jene Gesetzmäßigkeiten „Erkenntnis" zu nennen, ist unmöglich, wir müßten denn die Erkenntnis ihrer charakteristischen Merkmale berauben, der Bewußtheit und des Urteils. Denn nach Fries' eigener Lehre liegt ja die unmittelbare Erkenntnis im Wesen der Vernunft verborgen und kann nur durch die Reflexion uns zum Bewußtsein kommen.

Einmal aber muß doch jede Erkenntnis uns bewußt geworden sein, sonst können wir nicht von „Erkenntnis" reden und ebenso wenig von einem „Wiederbewußtsein" noch nie be-

---

[2]) Vgl. Elsenhaus a. O. I 224.

wußt gewesener Erkenntnisse durch den Verstand. Jene Gesetze wirken auch ohne Formulierung im Urteil, das ist zuzugeben, aber zur Erkenntnis werden sie erst durch das Bewußtwerden derselben und ihre Anerkennung im Urteil, und zwar zur Verstandeserkenntnis.[3])

Ebensowenig wie die spontanen Tätigkeiten der Vernunft darf Fries den Vernunftglauben „Erkenntnis“ nennen. Einmal könnte man ihm deswegen denselben Vorwurf der Begriffsvermengung machen, den er Jacobi bezüglich des Glaubensbegriffes macht, da er mit jenem Begriffe auch die Erkenntnis durch Sinnesanschauung und Verstandesbegriffe bezeichnet; sodann aber werden wir uns auch des Glaubens erst durch die Reflexion mittelbar „wieder“ bewußt;[4]) der Glaube kann also nicht Erkenntnis sein.

Es ist schon oben hervorgehoben worden, daß die Verkennung des Kantischen Kritizismus der Lehre Jacobis großen Schaden gebracht hat. Durch die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich hätte sein Hauptsatz über die Trennung von Wissen und Glauben erst seine rechte Stütze gefunden. Diese Unterscheidung hätte Jacobi auch, gleichwie Fries, zu einer Lösung der Antinomien bezüglich Freiheit und Unsterblichkeit befähigt. So aber kann er kaum mehr tun als sich mit der Konstatierung des Widerspruches zwischen Wissen und Glauben begnügen.

Die Anerkennung der Kantischen Vernunftkritik hat Fries große Vorteile über Jacobi gegeben. Die Abweichung von Kant nach der subjektiven Seite hin ist seiner Lehre sicher nicht von Nutzen gewesen. Die Deduktion der Kategorien als Ableitung derselben aus dem Wesen der Vernunft auf Grund einer Theorie der inneren Erfahrung konnte nicht gelingen.

Die Deduktion der Ideen wäre, wenn sie gelänge, ganz zwecklos. Aber eigentlich kann man nur, wenn man die Deduktion im obigen Sinne fassen will, von der Deduktion der Grundlage der Ideen, des Glaubens an die Realität schlechthin, reden. Diesen Glauben leitet Fries ab aus dem — selbst erschlossenen — obersten Verhältnis des formalen Grundbewußtseins unserer

---

3) Vgl. dazu Mechler a. O. 48 ff.

4) S. o. S. 34 f.

Vernunft zu irgend einer materialen Erkenntnis. Gegen diese Ableitung ist nichts einzuwenden, wofern sie als Erklärungsversuch des bestehenden Glaubens angesehen wird, der auch noch andere Erklärungsversuche übrig läßt; denn bewiesen wird jene Ableitung durch die innere Erfahrung nicht.

Der spekulative Glaube an das Sein an sich spricht sich vor der Reflexion aus in den Ideen. Fries gewinnt sie durch Verneinung der Schranken an den Kategorien. Das ist ein Versuch spekulativer Begründung, aber keine Deduktion im Fries'schen Sinne. Sollte es eine Deduktion sein, so müßten zunächst die Kategorien aus dem Wesen der Vernunft abgeleitet und dann müßte gezeigt werden, daß wir jene Verneinungen ihrer Schranken notwendig nach der Beschaffenheit unserer Vernunft vornehmen müssen. Beides ist unmöglich.

Aber selbst wenn eine solche Deduktion gelänge, so bewiese sie, wie Jacobi ganz richtig bemerkt, nichts anderes als daß die Ideen subjektive Erzeugnisse des menschlichen Geistes sind, die er seiner Natur nach notwendig erzeugt, von denen es aber ganz ungewiß ist, ob ihnen Reales entspricht. Sie wäre also zwecklos.

Deshalb hat Jacobi Recht, wenn er einfach den Glauben an das ewige Sein, an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in der Vernunft aufweist, einen Glauben, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind, zu dessen Bewußtwerden es keiner Reflexion bedarf.

Dieser Glaube lag auch Fries, dem Zögling der Brüdergemeinde, am Herzen; aber der Schüler Kants verlangte nach einer Begründung desselben.

Endlich erkennt der Schüler Kants — mit vollstem Rechte — nur eine Anschauung an, die durch den Sinn. Das unterscheidet seinen Glauben noch in letzter Hinsicht von dem Glauben des Mystikers Jacobi, der auch im späteren Leben noch eine rationale Anschauung annimmt, die, selbst ein Teil von Gottes Geiste, die Erkenntnis der übersinnlichen Welt gewährt.

Literatur.

Jacobi, Friedr. Heinr.: Sämtliche Werke, Leipzig 1812—25.
Kuhn, J.: Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz 1834.
Zirngiebl, Eberh.: F. H. J.'s Leben, Dichten und Denken, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie. Wien 1867.
Harms, F.: Über die Lehre von Fr. H. Jacobi. Berlin 1876.
Busch, W.: Die Erkenntnistheorie F. H. Jacobi's. Diss. Erlangen 1892.
Lévy-Bruhl: Jacobi et le Spinozisme. Revue philos. 1894.
Frank, Arthur: Fr. H. Jacobi's Lehre vom Glauben. Halle 1900.
Fries, Jak. Friedr.: Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik. In C. Chr. Erhard Schmid's psychologischem Magazin. Jena. Bd. III. 1798. (Psych. u. Metaph.)
— Polemische Schriften. Bd. I. 1824.
— Wissen, Glaube und Ahndung. (W. Gl. A.) Jena 1805. Neu herausg. von L. Nelson. Göttingen 1905.
— Neue Kritik der Vernunft. 3 Bd. Heidelberg 1807. (N. Kr.)
— System der Logik. Heidelberg 1811. 2. Aufl. 1819. (Logik ².)
— System der Metaphysik. Heidelberg 1824. (Metaph.).
— Geschichte der Philosophie. 2. Bd. Halle 1840. (Gesch. d. Phil.).
Elsenhaus: Fries und Kant. 1. Teil. Gießen 1906.
Nelson, L.: Über das sogenannte Erkenntnisproblem. Heft 4 des II. Bd. der „Abhandlungen der Fries'schen Schule“, hrsg. von Hessenberg, Kaiser, Nelson.
Mechler: Die Erkenntnislehre bei Fries, aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert. Berlin 1911.
Kramer, A.: Fries in seinem Verhältnis zu Jacobi. Diss. Erlangen 1904.
Henke, E. L. T.: Jakob Friedr. Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt. Leipzig. 1867.

Lebenslauf.

Heinrich Theodor Kampmann wurde geboren am 1. Oktober 1887 zu Mülheim (Ruhr). Er besuchte die Quarta des Gymnasiums zu Bochum, die übrigen Klassen des Gymnasiums zu Warendorf i. W., wo er Ostern 1906 das Zeugnis der Reife erwarb. Von Ostern 1906 bis Ostern 1911 studierte er Philosophie, sowie alte und neue Philologie an den Universitäten zu München und Münster i. W. Besonderen Dank schuldet er für wissenschaftliche Förderung den Professoren Herrn Geh. Regierungsrat Dr. Andresen, Herrn Dr. Busse † und Herrn Dr. Kroll. Am 13. Februar 1912 bestand er die philologische Staatsprüfung, indem er als Fakultäten philosophische Propädeutik, Lateinisch, Griechisch und Französisch für die erste Stufe mit dem Prädikate „Gut“ erwarb. Am 1. April 1912 trat er das Seminarjahr am Kgl. Gymnasium Paulinum zu Münster i. W. an, wo er gegenwärtig auch das Probejahr ableistet.

Für beständige Förderung durch sachkundigen Rat bei der Anfertigung vorliegender Arbeit, die aus Jacobi-Studien erwuchs, schuldet er dem Referenten Herrn Professor Dr. Erich Becher aufrichtigen Dank.


3 0112 072397836